M. Haab
Pf: in Hochdorf
1810.

kosten 4 bde: [illegible]

Handbuch
der
christlichen
Dogmengeschichte

von

Wilhelm Münscher,
Consistorialrathe, Doctor und Professor der Theologie
zu Marburg.

Zweyter Band.

Zweyte verbesserte Auflage.

Marburg,
in der neuen akademischen Buchhandlung.
1804.

Vorrede.

Die Vorrede zu der ersten Auflage dieses Bandes, habe ich, weil ihre Wiedererholung mir jetzt überflüssig schien, weggelassen. Bey der jetzigen Auflage sind nicht nur die Schriften der

Kirchenväter nach den beßten Ausgaben citirt, sondern auch neue Schriften angeführt, und nöthige Verbesserungen angebracht worden.

In-

Inhalt des zweyten Bandes.

Geschichte der einzelnen Dogmen in der ersten Periode.

Achter Abschnitt.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Iacobi Ode tractatus de angelis. Traj. ad Rhenum. 1739. 4. In diesem weitläufigen Buche findet man viele Meinungen über die Engel gesammelt, aber mit wenig Beurtheilungskraft dargestellt.

J. Frid. Cotta dissertatt. 2, succinctam doctrinae de angelis Historiam exhibentes. Tub. 1765.

Chr. Fr. Rösler Philosophia veteris Ecclesiae de Spiritu. Tub. 1783. 4.

C. A. Th. Keil de Doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis commentatio III — VII.

J. G. Maier Historia Diaboli. Tub. 1780. 4.

§. 111.

Die Meinung, daß es eine große Menge von Geistern gebe, welche zwischen Gott und den Menschen in der Mitte stünden, und auf die Erde und auf die Schicksale der Menschen einen großen und beständigen Einfluß hätten, war in dem Zeitalter Jesu nicht nur unter den

Juden, sondern auch unter den Heiden sehr ausgebreitet. Es ist auch eben nicht schwer, den Weg aufzufinden, auf welchem der menschliche Geist zu dieser Meinung gelangte. Dem uncultivirten Verstande scheinen alle ausserordentliche und ungewöhnliche Begebenheiten, für die er noch nicht durch Erfahrung und Beobachtung feste Regeln und befriedigende Erklärungen gefunden hat, die Wirkung höherer Wesen und verständiger Kräfte zu seyn, weil er sie nach der Analogie seiner eigenen Wirkungen und Handlungen beurtheilt, bis endlich eine ausgebildete Naturwissenschaft sie auf Naturkräfte zurückführen lehrt. Die Regierung des unermeßlichen Weltgebäudes durch die Weisheit und Allmacht Eines Wesens ist ein Gedanke, welcher der Vernunft auf den ersten Stufen ihrer Cultur zu schwer wird. Man glaubte daher sich die Regierung der Welt nicht leichter erklären zu können, als wenn man der Gottheit eine Menge von Gehülfen und Dienern an die Seite setzte, deren sie sich zur Ausführung ihrer Absichten, und zur Besorgung der einzelnen Dinge bediene. Da man sich auch Gott, nach der Analogie menschlicher Könige, als den König der Welt dachte; so war es ganz natürlich, daß man ihm eben so wie diesen einen glänzenden Hofstaat und ein zahlreiches Gefolge von Bedienten beylegte. Solche Diener konnten dann sehr schicklich Boten Gottes oder Engel heissen. In den jüdischen Religionsschriften geschieht der Engel häufige Erwähnung. Große Wirkungen, besonders solche die unerwartet geschahen, wie der Tod der ägyptischen Erstgebornen, oder die Niederlage des Assyrischen Heers, das Sanherib vor die Thore von Jerusalem führte, und ebenfalls die Ankündigungen berühmter Männer und Begebenheiten wie der

Ge-

Geburt Simsons, werden ihnen zugeschrieben. Wenn Jesaias eine feierliche göttliche Erscheinung schildert; so sieht er Gott mit Cherubim umgeben. Bey den Juden kam noch das hinzu, daß man die verschiedenen Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit öfters zu personificiren pflegte, woraus spätere Zeitalter Gelegenheit nahmen, besondere ausser Gott befindliche von Gott abhängige Geister unter dergleichen Schilderungen zu verstehen.

Die Lehre von den Engeln scheint jedoch bey den Juden durch das Babylonische Exil beträchtliche Erweiterungen erhalten zu haben. Die aus ihrem Vaterlande verbannte Nation lernte die Weisheit der morgenländischen Völker, und nahm aus dieser viele neue Vorstellungen über das Geisterreich auf. Die Spuren hiervon zeigen sich schon in den Schriften der spätern Propheten, eines Zacharias und Daniel, wo der Engel häufiger erwähnt wird, wo ihnen neue Geschäfte z. B. die Aufsicht über einzelne Reiche beygelegt werden, und wo die Belehrung der Propheten selbst, welche in den ältern Schriften unmittelbar von Gott hergeleitet wird, durch Engel geschieht.

§. 112.

Von der Zeit des babylonischen Exils an finden wir auch zuerst in den jüdischen Religionsschriften die Idee eines Satans oder Teufels, welche die Juden wahrscheinlich auch aus dem Orient angenommen haben. Es läßt sich leicht einsehen, wie diese Meinung von einem oder mehreren bösen Geistern entstehen und Eingang finden konnte. Wenn ungewöhnliche Begebenheiten und Na-

turerscheinungen als Wirkungen höherer Wesen angesehen wurden, so wurde man von selbst darauf geführt, sie, wenn sie wohlthätig waren, guten, und wenn sie Schaden brachten, feindseligen und boshaften Geistern zuzuschreiben. Da man sich auch die Engel nach der Analogie der Menschen, nur mit dem Unterschied, daß sie ausgebreitetere Einsichten und höhere Kräfte besäßen, dachte; so war man geneigt, sie eben sowohl als die Menschen in zwey Classen, nämlich in gute und böse einzutheilen. Der Glaube an die Existenz eines Teufels und böser höherer Geister mußte endlich noch annehmlicher und wichtiger werden, weil man dadurch den Ursprung des Uebels in der Welt aufzuklären, und die Güte und Weisheit Gottes bey der Zulassung des Bösen rechtfertigen zu können hoffte. Man war zu der Einsicht gekommen, daß das Böse in der Welt unmöglich das Werk eines heiligen und gütigen Gottes seyn könne. Man fand sich deswegen veranlaßt, es von einem mächtigen Feinde des Guten herzuleiten, welcher sein Vergnügen darin finde, die Tugend der Menschen zu erschüttern, und ihre Glückseligkeit zu stören. Die Veränderung, welche in diesem Punct mit der Meinung der Juden vorgieng, wird aus der Vergleichung zweyer Stellen 2 Sam. 24, 1. und 1 Chron. 22, 1. sichtbar. In der frühern Schrift wird die tadelhafte Handlung Davids ohne Bedenken von Gott hergeleitet. Der spätere Schriftsteller hingegen findet eine solche Vorstellung anstößig, und läßt deswegen den David vom Satan gereitzt werden.

§. 113.

Wie Jesus als Lehrer der Religion unter seiner Nation auftrat, fand er den Glauben an das Daseyn

und die Wirkungen der guten und der bösen Engel bey ihr herrschend. Dies erhellt nicht nur aus unzähligen Stellen des N. T., sondern auch aus den Nachrichten des jüdischen Geschichtschreibers Josephus. Die Pharisäer waren so fest von der Existenz der bösen Geister überzeugt, daß sie auch leibliche Besitzungen der Menschen durch sie annahmen, und sich mit ihrer Austreibung beschäfftigten 1). Die Essener hatten geheime Namen der Engel, zu deren sorgfältiger Bewahrung sie ihre Schüler verpflichteten 2). Nur die Parthey der Sadducäer unterschied sich hierin von den übrigen Juden, daß sie das Daseyn der Engel läugnete Apg. 23, 8. Ihre eigentlichen Vorstellungen hierüber, und die Art, wie sie diese mit dem A. T. vereinigten, sind unbekannt, ob man gleich Vermuthungen darüber versucht hat.

Jesus behält die Vorstellung von Engeln bey, und erwähnt ihrer häufig als höherer Wesen, die das Anschauen Gottes genießen Matth. 18, 10., die bey dem Weltgericht und der Absonderung der guten und bösen Menschen geschäfftig seyn werden Matth. 13, 41., die unsterblich sind Matth. 22, 30., eine große Zahl ausmachen, und übermenschliche Kräfte besitzen Matth 26, 53. Auch die Verfasser des N. T. erzählen von Engeln, die die Geburt Jesu und andre wichtige Begebenheiten ankündigen, die zum Besten der Christen wirksam sind

 Hebr.

1) Matth. 12, 27. Joseph. Antiq. l. VIII c. 2. § 5. Auch das Buch Tobias enthält schon einen sehr bestimmten Glauben von dem Daseyn böser Geister und von sonderbaren Mitteln sie zu vertreiben. Cap. 6, 9. 20. Cap. 8, 2. 3.

2) Joseph. de bello Jud. l. II, c. 8.

Hebr. 1, 14., aber auch die Gottlosen strafen Apg. 12, 23. Auch von den Teufeln und den bösen Geistern reden Jesus und die Apostel nach den damals herrschenden Begriffen. Der Teufel wird geschildert als ein Feind des Guten, dem man durch Laster ähnlich werde Joh. 8, 44., dessen Reiche aber der Fall bevorstehe Luc. 10, 18, der aber doch die Apostel zu verführen suche Luc. 22, 31. Bald werden die bösen Geister als solche beschrieben, die, wenn sie von dem Menschen ausgetrieben sind, in öden Gegenden herumirren Matth. 12, 43. oder in den Abyssus zurückkehren müssen Luc. 8, 30. Bald wird der Teufel als ein mächtiger Beherrscher der Finsterniß dargestellt Eph. 2, 2., bald werden die bösen Engel als gefesselt in einem dunklen Kerker geschildert 2 Petr. 2, 4. Daß bey allen diesen Beschreibungen Beziehungen auf damalige Volksmeinungen zum Grunde liegen, ist wohl unverkennbar. Ob und wie weit aber Jesus und die Apostel, wenn sie von den guten und bösen Engeln sprechen, ihre eigne Ueberzeugung vortrugen, oder sich nur nach dem Glauben ihrer Zeitgenossen bequemten, das ist eine dogmatisch exegetische Frage, über welche der Geschichtschreiber um desto mehr ohne Bedenken hinausgehen darf, da die Urtheile der Theologen über ihre Beantwortung noch immer getheilt sind.

§. 114.

Die Christen der ältesten Zeit dachten nicht daran, das was Jesus und die Apostel über gute und böse Geister gesagt hatten, in bloße Accommodationen aufzulösen, sondern sie hielten sich an den buchstäblichen Sinn ihrer Aussprüche. Sie erweiterten aber noch die Engellehre durch manche Zusätze, deren die mehrsten von den Juden ent-

entlehnt waren. Eine Schrift, welche das Buch Henoch heißt, und die mit einer Menge besondrer Meinungen über die Engel angefüllt ist, wurde fleißig von ihnen benützt. Sie stand auch bey ihnen in so großem Ansehn, daß Tertullian kein Bedenken trägt, sie für inspirirt und göttlich zu erklären, und daß er sogar den Gedanken äussert, sie sey vielleicht bey der Sündfluth in dem Schiff des Noah aufbewahrt worden 1).

Die neueste Dogmatik behandelt den Artikel von den Engeln mehrentheils sehr kurz, oder wenigstens nur als Nebensache. Hingegen dem, welcher sich dem Geschäfft, den Lehrbegriff der alten Kirche darzustellen, unterzogen hat, ist es nicht erlaubt, flüchtig über diesen Punct wegzueilen, so leicht ihn auch die hier gehäuften seltsamen Meinungen ermüden möchten. Denn das Daseyn und die Wirkungen der guten und bösen Geister ist den ältern christlichen Lehrern nicht etwa ein unbedeutender Nebenpunct, sondern eine Lieblingsmeinung, die sie bey jeder Gelegenheit erwähnen, und die auch für sie kein geringes praktisches Moment hatte. Durch ihre Ueberzeugung von der beständigen Wirksamkeit der Engel und Dämonen auf die Erde und die Menschen sahen sie sich in die genaueste Verbindung mit der Geisterwelt gesetzt. Der Glaube, nicht blos mit Menschen, sondern auch mit Teufeln in einem unaufhörlichen Kampfe zu seyn, und die glänzende Hoffnung durch ausharrenden Muth selbst über solche mächtigen Geister einen vollkommnen Sieg davon zu tragen, erhöhte den Eifer für ihre Religion und entflammte ihn bis zum Enthusiasmus. Das Heiden-

1) De cultu fem. c. 3.

denthum hingegen, in dem sie nur ein Werk und einen Dienst der bösen Geister erblickten, wurde ihnen desto abscheulicher. Endlich trug der Gedanke, Engel zu Zuschauern aller ihrer Thaten, zu Schützern in jeder Gefahr und zu Helfern in jeder Noth zu haben, wirksam dazu bey, um den Christen die unüberwindliche Standhaftigkeit in Verfolgungen, und die unerschütterliche Festigkeit des Betragens einzuflößen, welche ihren Gegnern oft so unbegreiflich vorkam 2).

Lehre von den guten Engeln.

§. 115.

Gott hat ausser den Menschen noch eine große Anzahl von Dienern und Engeln erschaffen. Darin stimmen alle Kirchenlehrer überein, und Origenes führt es daher als einen Theil der allgemeinen Kirchenlehre an, daß es Engel und gute Kräfte gebe, welche Gott dienen, um das Wohl der Menschen zu befördern. Dabey bemerkt er zugleich, es sey nicht durch die Kirchenlehre entschieden, wann die Engel geschaffen worden und welche Natur sie haben 1).

So herrschend aber der Glaube an das Daseyn der Engel als besonders existirender Wesen in der Kirche war, so gab es doch Christen, welche über diesen Punct anders dachten, und in den Engeln keine Substanzen, sondern nur Kräfte und Wirkungen der Gottheit sahen. Dieses lehrt uns Justin der Märtyrer. "Einige sagen, Gott „schaffe

2) Orig. exhort. ad Mart. § 18. Opp. t. I. p. 285.

1) De princ. prooem. Opp. t. I. p. 49.

„schaffe die Engel, indem er eine Kraft von sich ausge„hen läßt, die er hernach wieder in sich zurückzieht, und „die sich ungefähr auf eben die Art zu Gott, wie „die Strahlen zur Sonne verhalte" 2). Ihnen zufolge ließ also Gott Kräfte aus sich hervorgehen, die gleichsam personificirt wurden, um eine gewisse Absicht auszuführen, und die, sobald diese Absicht erreicht war, wieder in das göttliche Wesen zurückkehren. Vielleicht war diese Vorstellung, welche Justin als unrichtig verwirft, von den Sadducäern zu einigen Christen übergegangen.

Die Ursache von dem Daseyn der Engel wird allgemein von Gott hergeleitet, jedoch nicht auf einerlei Art. Diejenigen Partheyen der Christen, welche man unter dem Namen der Gnostiker zusammenfaßt, waren dem Emanationssystem zugethan. Sie ließen daher aus dem verborgnen und erhabenen Gott erhabene Geister oder Aeonen ausfließen, welche das Pleroma oder das Lichtreich bewohnen. Von diesen lassen sie Reihen von andern Wesen abstammen, die immer unvollkommner sind, je mehrere Glieder zwischen ihnen und zwischen Gott in der Mitte sich befinden, und diejenigen dieser Wesen, welche der Erde am nächsten sind, nannten sie Engel. Die Lehrer der herrschenden Kirche, ungeachtet sie sonst den gnostischen Meinungen eifrig widersprachen, scheinen jedoch zum Theil von einem Emanationsursprunge der Engel nicht entfernt gewesen zu seyn. Lactantius wenigstens drückt sich auf eine Art darüber aus, die zugleich sehr rohe Vorstellungen über Gott darlegt. Indem er nämlich die Zeugung des Sohnes mit der Hervorbringung der Engel vergleicht,

2) Dial. cum Tryph. p. 221.

gleicht, setzt er den Unterschied beider darin, daß der Sohn als ein mit lauter Stimme ausgesprochenes Wort aus dem Munde Gottes (cum voce ac sonitu ex Dei ore processit), hingegen die Engel als leise Aushauchungen aus Gott (taciti Spiritus, qui non uti sermo ore sed naribus proferuntur) hervorgegangen seyen 3). So deutlich und grell drückt zwar kein anderer Lehrer sich aus, allein da die mehrsten so geneigt waren, die vernünftigen Wesen durch einen Ausfluß aus Gott entstehen zu lassen, wovon wir die Proben in der Geschichte der Trinitätslehre schon gesehen haben, und neue Proben in ihren Meinungen über den Ursprung der Seele finden werden; so ist es sehr wahrscheinlich, daß Lactantius nicht der einzige war, welcher die Engel aus der Substanz Gottes durch Aushauchung, doch nicht vermöge einer Nothwendigkeit, sondern vermöge des freyen Willens Gottes, hervorgehen ließ.

Ueber den Zeitpunct, wo die Engel erschaffen worden sind, finden wir nur wenige Aeusserungen. Origenes wenigstens lehrt ausdrücklich, daß die Engel älter als die Menschen und als die übrige Schöpfung seyen, und beruft sich deswegen auf den Ausspruch im Buche Hiob: Als die Gestirne gemacht wurden, lobten mich alle Engel Gottes Cap. 38, 7. 4.) Nach der ganzen Ideenreihe des Origenes schrieb er höchstwahrscheinlich den Engeln eine anfangslose Existenz zu, die er aber dennoch von dem Willen Gottes ableitete. Doch erklärt er sich nirgends hierüber mit ausdrücklichen Worten.

Ueber-

3) Institt. div. l. IV. c. 8.

4) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 692.

Ueberhaupt war die Meinung, daß die Geisterwelt lange vor der Körperwelt dagewesen sey, am gewöhnlichsten, und wir finden sie nicht nur in der Platonischen Philosophie, sondern auch in den gnostischen Lehrgebäuden. Kein Wunder also, daß sie auch Beyfall bey mehreren Lehrern fand, und diese irdische Welt auch einem Novatian das letzte Werk Gottes zu seyn schien 5)

§. 116.

Die Natur der Engel wird als sehr erhaben und ihr Zustand als sehr erwünscht und glücklich beschrieben 1.) Besonders wird ihnen vollkommene Freyheit zugeeignet, vermöge deren sie sowohl Gutes als Böses thun können, und durch deren rechten Gebrauch sie der Seligkeit sich würdig machen, die sie genießen 2.) Uebrigens stimmen die sämmtlichen Lehrer darin überein, daß die Engel zwar keinen groben irdischen, aber doch einen feinern Körper haben, und es ist, so viel ich weiß, keiner, der sie als ganz geistige Wesen beschrieben hätte. Daß Tertullian, der selbst die Gottheit als körperlich dachte, von den Engeln nicht anders urtheilte, läßt sich schon im voraus erwarten, und diese Erwartung wird durch

5) De trin. c. 1. So setzt auch Tatian die Schöpfung der Engel vor die der Menschen. Orat. ad Graec. p. 249.

1) Clem. Strom. l. VII. p. 831.

2) Iren. l. IV. c. 37. Athenag. Legat. p. 302. Justin. Dial. cum Tryph. p. 186. Orig. princ. l. I. c. 5. c. 8. et al. Origenes findet es ungereimt zu sagen, daß die guten Engel auf eine andre Art als durch ihre freye Wahl gut sind. — cf. Clem. Strom. l. VII. p. 859.

durch ausdrückliche Stellen seiner Schriften bestätigt 3.) Origenes scheint sich in seinen Aeusserungen mehrmals zu widersprechen. Bald beschreibt er die Engel als unkörperliche Wesen, bald legt er ihnen einen Körper bey. 4.) Indessen läßt sich dieser anscheinende Widerspruch ohne große Mühe ausgleichen. Origenes nimmt das Wort unkörperlich nicht immer in einerley Sinne Bald versteht er darunter eine lediglich geistige Natur und diese legt er allein der Gottheit, aber keinem erschaffenen Wesen bey. Bald gebraucht er es nur von einem sehr feinen, dem groben irdischen Leib entgegenstehenden Körper. Diese doppelte Bedeutung des Worts ασωματος bemerkt er selbst 5.) Er glaubt also, da kein erschaffenes Wesen ganz ohne Körper seyn könne, müßten auch die Engel in einen wiewohl feinen und himmlischen Körper gekleidet seyn.

Wie fest die Lehrer dieser Zeit überhaupt an der Meinung von der Körperlichkeit der Engel hielten, wird aus ihrer in der Folge zu erzählenden Vorstellung von dem Falle vieler Engel und ihrem Umgange mit den Töchtern der Menschen noch deutlicher erhellen. Einige Väter

3) Angeli spiritu materiali constiterunt. Adv. Marc. l. II. c. 8. Habent corpus sui generis. De carne Christi c. 6.

4) De princ. l. I. c. 7. p. 71. coll. c. 6. p. ead. Origenes eignet den sämmtlichen Himmelsbewohnern runde Körper zu. De orat. Opp. t. I. p. 268. Auch sein Schüler Theognostus glaubt, daß die Engel sowohl als die Dämonen feine Körper haben. Phot. Biblioth. Cod. c. V. p. 280.

5) De princ. prooem. p. 49.

ter schreiben sogar den Engeln den Genuß himmlischer Nahrungsmittel zu 6), worauf sie die griechische Uebersetzung von Ps. 78, 25. Ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος nebst den ähnlichen Stellen im Buche der Weisheit Cap. 15, 2. 4 Buch Esr. 1, 19. 20 führte.

§. 117.

Ueber die Ordnungen und Abtheilungen der Engel würde sich vieles aus diesem Zeitraum erzählen lassen, wenn die Schrift von der himmlischen Hierarchie, welche den Namen des Dionysius Areopagita trägt, ächt wäre. In ihr werden die verschiedenen Classen der Engel so genau beschrieben, als wenn ihr Verfasser selbst eine Musterung über die Heere des Himmels gehalten hätte. Allein es ist durch entscheidende Gründe bewiesen, daß diese Schrift den Namen des Areopagiten, der Apg. 17, 34. erwähnt wird, fälschlich führe, und in ein viel späteres Zeitalter gehöre 1). Inzwischen manche darin enthaltene Meinungen sind schon viel früher aufgekommen und verbreitet worden, ehe es dem Pseudodionysius einfiel, sie zusammen zu tragen und mit seinen eignen Träumen zu vermehren. Schon die Lehrer der ersten Periode reden von mehreren Ordnungen der Engel, wozu sie eine Ver-

6) Justin. Dial. c. Tryph. p. 154. Clem. Paedag. l. I. c. 6. p. 122. Orig. de orat. Opp. t. I. p. 247. Origenes versteht jedoch unter dem Brode der Engel nichts Körperliches, sondern eine Nahrung der Seele durch Weisheit.

1) Die Hauptschrift hierüber ist: *Johannis Dallaei* de Scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nomine circumferuntur. Genev. 1666.

Veranlassung in den biblischen Ausdrücken Erzengel, Cherubim, Seraphim und besonders in den Stellen Col. 1, 16. Eph. 1, 21. fanden, und worin sie die Juden zu Vorgängern hatten. Dieses thun z. B. Irenäus 2) und Origenes, welcher letzte hinzufügt, er wisse nicht, woher Paulus die Erwähnung der Herrschaften, Fürstenthümer und Obrigkeiten möge genommen haben 3). Clemens von Alexandrien spricht von sieben Engeln, welche auf der höchsten Stufe der Macht und des Ranges stehen 4); eine aus dem Buch des Tobias Cap. 12, 5. entlehnte, ursprünglich aber Persische Vorstellung. So wie nemlich zu den Persischen Königen sieben der vornehmsten Reichsfürsten den vertrautesten Zutritt hatten, eben so schrieb man auch Gott, dessen Regierung man sich nach der Art einer königlichen dachte, sieben der vornehmsten Reichsbedienten zu.

Ueber die Ursachen, warum die Engel in höhere und niedrigere Classen abgetheilt sind, hat Origenes eine eigne Idee, die aber mit den ersten Grundsätzen seines ganzen Systems innigst zusammenhängt. Er glaubte, daß der verschiedene Zustand der vernünftigen Geschöpfe, ohne der Güte und Gerechtigkeit Gottes zu nahe zu treten, aus keinem andern Grunde hergeleitet werden dürfe, als aus dem verschiedenen Gebrauche, den sie von ihrer Freyheit gemacht haben. Hieraus zog er die Folge, daß alle Engel ursprünglich vollkommen gleich an Vorzügen

2) Adv. haereses l. II. c. 30.

3) De princ. l. I. c. 5.

4) Strom. l. VI. p. 813.

zügen und Kräften erschaffen worden seyen. Weil aber einige ihre Freyheit besser, andre schlechter gebrauchten; so wurden sie von Gott nach dem Grade ihrer Würdigkeit auf eine höhere oder niedrigere Stufe gestellt, und daher rühren also die mannichfaltigen Classen und Ordnungen der Engel 5).

§. 118.

Ueber die Geschäffte der Engel kommen fast alle Kirchenlehrer in einem Puncte überein. Gott, sagen sie, ist Regent der ganzen Welt: aber die Besorgung und Einrichtung der einzelnen Dinge hat er den Engeln übertragen. Diese Vorstellung hat für die halbcultivirte Vernunft, die sich Gott gern wie einen König, der seine Befehle durch Diener ausrichten läßt, denkt, etwas empfehlendes, und man findet sie daher bey mehrern Völkern. Allein bey den Christen, zu welchen sie von den Juden übergieng, fand sie vorzüglich Eingang und Bestätigung durch das Ansehn der Alexandrinischen Uebersetzung. In dem Gesange des Moses Deuteron. 32, 8. 9. kommen die Worte vor:

בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם
יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
כִּי חֵלֶק יְהוָה עַמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ׃

Dieses übersetzt die Alexandrinische Version: Ὁτε διεμεριζεν ὁ ὑψιστος εθνη, ὡς διεσπειρεν υἱους Ἀδαμ, ἑστησεν ὁρια ἐθνων κατα ἀριθμον ἀγγελων Θεου. Και ἐγενηθη μερος Κυριου λαος αυτου Ιακωβ, σχοινισμα κληρονομιας αυτου Ισραηλ. Der Uebersetzer hatte

5) De princ. l. I. c. 8. §. 1 et 4. Opp. t. I. p. 74. c. 5. §. 3. pag. 66.

hatte also, vermuthlich durch eine Abbreviatur irregeführt, für Söhne Israels, Söhne Gottes oder Engel Gottes gesetzt, und dadurch war hier der Gedanke ausgedrückt, daß Gott die übrigen Nationen den Engeln zur Aufsicht ausgetheilt, sich aber die Israeliten als ein besondres Eigenthum vorbehalten habe. Bey der Hochachtung, welche die Christen für die Alexandrinische Version hegten, der sie sogar einen wundervollen Ursprung beylegten, folgten sie ihr auch hierin, ohne weitere Untersuchung. Die ersten christlichen Lehrer, bey welchen wir den Gedanken finden, daß Gott die Aufsicht über die Welt den Engeln übergeben habe, sind Hermas 1) und Papias 2). Ihnen folgt die ganze Reihe der christlichen Schriftsteller, Justin 3), Athenagoras 4), Clemens von Alexandrien 5) und Methodius 6). Selbst Origenes, der doch mehrere Versionen, die sich genauer an den Urtext halten, verglichen hatte, und der selbst mit dem hebräischen Texte nicht unbekannt war, erhebt sich in diesem Stücke nicht über seine Zeitgenossen, und trägt kein Bedenken, jene Stelle des fünften Buchs Mosis zum Beweis anzuführen, daß Gott die Welt unter die Engel vertheilt, aber selbst die Aufsicht über die Israelitische Nation geführt habe, bis diese Nation wegen ihrer wiederholten Sünden zu ihrer Bestrafung der Herr-

1) Visio III. in Patribus App. ed. Cotel. t. I. p. 79.

2) Grabii Spicil. Patrum sec. 2. p. 33.

3) Apol. min. p. 92.

4) Legat. pro Christ. p. 287 et 302.

5) Strom. l. V. p. 650 et l. VI. p. 822. Tertull. adv. Pr. c. 3.

6) Photii Biblioth. cod. 235. p. 907.

Herrschaft andrer Engel unterworfen worden sey 7). Die Vertheilung der Völker unter die Engel soll — wie ebenfalls Origenes versichert — zu der Zeit des babylonischen Thurmbaues geschehen seyn, so daß der Engel eines jeden Volks dasselbe an seinen bestimmten Wohnsitz führte, und es seine eigne Sprache lehrte 8). In dieser Meinung, daß jedes Volk seinen besondern Engel zum Aufseher und Beschützer habe, wurden die Christen durch einige Stellen aus den Weissagungen Daniels bestärkt, wo von einem Engel der Perser und Meder geredet wird 9).

Die Gnostischen Partheyen gaben den Geschäfften der Engel einen noch viel weitern Umfang. Weil ihnen nämlich die Unvollkommenheiten und Uebel der Welt mit dem Glauben an einen allweisen, allmächtigen und allgütigen Schöpfer unvereinbar schienen, legten sie die Bildung und Regierung der Welt den Engeln bey, und sahen in dem Jehova der Juden nur einen mächtigen Engel, und den Schützer eines einzigen Volkes, der aber gern von allen Nationen geehrt seyn wolle, und deswegen mit den Vorstehern der übrigen in Streit gerathen sey. Die übrigen Christen verwarfen zwar diese Vorstellung mit Abscheu, allein einige Lehrer nähern sich

den

7) Adv. Celsum l. V. Opp. t. I. p. 598 seq. — Homil. VIII. in Num. Opp. t. II. p. 157.

8) Adv. Cels. l. c. cf. In Num. Homil. XI. Opp. t. II. p. 307.

9) Orig. in Luc. Hom. XXXV. Opp. t. III. p. 974. Origenes glaubte, daß jedem Reich zwey Engel vorstünden, ein guter und ein böser. Hom. XII. in Luc. Opp. t. III. pag. 946.

den gnostischen Ideen wenigstens so weit, daß sie das Uebel in der Welt durch die Engel erklären wollen. Athenagoras z. B. sagt, Gott habe das Ganze der Welt auf das Beste eingerichtet, aber die Sorge für das Einzelne den Engeln überlassen, deren einige untreu und nachläßig in ihrem Geschäfft gewesen seyen, woraus dann die hier und da erscheinende Unordnung erklärt werden müsse 10).

Noch näher weisen einige Lehrer den einzelnen Engeln bestimmte Geschäffte an. Dem Raphael ist, nach Origenes, die Aufsicht über die Kranken, dem Gabriel über die Kriege, dem Michael über das Gebeth der Sterblichen anvertraut, und diese Aemter sind unter sie nach den Graden ihrer Verdienste ausgetheilt worden. Auch christliche Gemeinden haben Engel zu Aufsehern 11). (Die letzte Meinung ist offenbar aus Offenbar. Cap. 1 ff. genommen, wo von sieben Engeln der Gemeinden geredet wird.) Die verschiedenen Namen, welche die Engel führen, sind ihnen beygelegt, um ihre verschiedenen Geschäffte zu bezeichnen 12). Auch über die leblosen Dinge, über die Erde und das Wasser, desgleichen über die Classen der Thiere sind besondre Engel als Vorsteher gesetzt 13). Die Engel bringen auch die Gebethe der Menschen vor Gott dar und geben ihnen

das

10) Athenag. legat. p. 303. 304.

11) De princ. l. I. c. 8. Opp. t. I. p. 74.

12) Adv. Celf. l. I. § 25. Opp. t. I. p. 343.

13) Orig. Hom. X. in Jerem. Opp. t. III. p. 186. Hom. XIV. in Num. Opp. t. II. p. 323. Adv. Celf. l. VIII. Opp. t. I. pag. 764.

das Gute, das Gott ihnen bestimmt hat 14), sie flößen überhaupt den Menschen gute Gedanken und Kräfte zum Kampfe gegen Verführungen ein 15).

Eben so behauptet auch Clemens, der Lehrer des Origenes, eine vielfache Wirksamkeit der Engel. Nach ihm gewährt die göttliche Güte viele Wohlthaten durch Engel, wir mögen sie sehen oder nicht 16). Durch die niedrigern Engeln hat Gott den Griechen die Philosophie mitgetheilt 17). Sie sind Wächter der Frommen 18), sie erwecken gute Gedanken und Gott bedient sich ihrer überhaupt, um die Tugend der Menschen zu befördern 19).

Andre Lehrer haben ähnliche Vorstellungen, die sie nur nicht so ausführlich entwickeln. So redet Hermas von einem Bußengel 20), und Tertullian von einem besondern Bethengel 21).

§. 119.

Eine besondre und merkwürdige Meinung hegten die alten Kirchenlehrer, indem sie jedem Menschen besondre

14) Adv. Cels. l. V. Opp. t. I. p. 579. — Die Vorstellung ist aus Apoc. 8, 3. 4. genommen.

15) In Cant. Cantic. Opp. t. III. p. 92. De princ. l. III. c. 2.

16) Strom. l. VI. c. 17. p. 824.

17) Strom. l. VII. p. 832.

18) Paed. l. II. c. 9. p. 218.

19) Strom. l. VI. p. 808.

20) Past. Mand. 1 et 4.

21) De oratione c. 12.

Schutzengel zuschrieben. Was auf diese Vorstellung führte, ist leicht zu entdecken. Der menschlichen Seele drängen sich öfters Gedanken, sowohl gute als böse, auf, die mit der zunächst vorhergegangenen Gedankenreihe in keinem Zusammenhange zu stehen scheinen. Sie sind wie Funken, die plötzlich in die Seele geworfen werden, ohne daß man sieht, woher sie kommen. So befriedigend die neuere Psychologie solche Erscheinungen zu erklären weis, so mußten sie dagegen den Alten bei ihrer mangelhaften Seelenkunde sehr ausserordentlich und wunderbar vorkommen. Solche so schnell und unvorbereitet entstehende Gedanken können — so dachte man — nicht in der Seele selbst erzeugt seyn. Woher können sie also anders rühren, als von einer äussern Ursache, von einem andern Wesen, das sie dem Menschen unmittelbar eingehaucht hat? — Wenn eben derselbe Mensch, wie die Erfahrung häufig lehrt, in seinem Betragen Veränderlichkeit und Widersprüche zeigt, woher läßt sich das leichter erklären, als daß er zwey Geister, einen guten und einen bösen, zu Führern und Begleitern habe, wo er bald den Eingebungen des einen, bald denen des andern folgt?

Der Glaube an Genien oder Schutzgeister einzelner Menschen konnte also sich leicht entwickeln, und zu den Zeiten Jesu herrschte dieser Glaube nicht nur unter den Heiden 1), sondern auch unter den Juden, wie die Stelle Apostelg. 12, 15. beweißt. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß eben dieser Glaube auch zu den Christen übergieng, um desto mehr da das neue Testament

sich

1) Pfanneri Systema Theologiae gentilis purioris p. 180. Thom. Hyde de relig. veter. Persarum p. 395.

sich nirgends dagegen erklärt, und vielmehr der Ausspruch Jesu Matth. 18, 10. ihn zu begünstigen scheint.

Ausser einer nicht ganz deutlichen Stelle im Testament der zwölf Patriarchen, wo ein Geist der Wahrheit und ein Geist des Irrthums, die beide auf den Menschen wirken, einander entgegengesetzt werden, zwischen denen der menschliche Verstand wählen kann 2), ist Hermas der erste christliche Schriftsteller, welcher zweyer dem Menschen zugegebener Genien erwähnt. Ihm gibt nämlich ein Engel unter der Hülle eines Hirten folgende Belehrung: "Zwey Genien sind mit dem Menschen, ein guter „und ein böser. Der erste ist sanft, schamhaft, ruhig „u. s. w. Wenn er in das Herz des Menschen kommt, „so ermuntert er zur Gerechtigkeit und zu andern Tugenden. Wenn du also solche Gedanken hast, so kannst „du erkennen, daß ein guter Genius mit dir ist. — Hingegen wenn böse Gedanken in dir aufsteigen, so erkennst „du daran Wirkungen des bösen Genius" 3). Hermas wurde von den folgenden Lehrern fleißig gelesen und sehr hochgeschätzt, und auch diese seine Idee nahmen die folgenden Schriftsteller an. Clemens von Alexandrien spricht zwar an einem Orte zweifelhaft davon 4), allein in einer andern Stelle redet er zuversichtlicher, und zeigt darin eine Harmonie zwischen Plato und der heil. Schrift, daß nach Plato jedem Menschen vor seiner Geburt ein

Engel

2) Testam. Jud. §. 20. in Grabii spic. sec. 1. p. 185.

3) Past. Mandat. VI. in Patt. Apostol. ex edit. Cod. t. I. p. 93. 94.

4) Strom. l. VI. p. 822.

Engel zugegeben werde, welches auch Christus Matth. 18, 10. lehre 5).

Keiner unter den alten Lehrern hat so viel von den Schutzengeln gesagt, als Origenes. Er tadelt die heidnischen Weisen darüber, daß sie den Menschen Dämonen zu Begleitern gäben, da doch Jesus vielmehr lehre, daß diese Begleiter Engel seyen 6). Doch bleibt er sich nicht gleich. Bald, wie in dieser eben angeführten Stelle, scheint er bey guten Menschen einen guten Engel, und bey lasterhaften einen bösen Engel anzunehmen. Wenn dann der Mensch sündigt, so scheidet sein besserer Schutzgeist von ihm und er wird dann einem andern geringern Engel übergeben 7). Er glaubt, daß die Schutzengel über das Betragen der ihnen anvertrauten Personen zur Rechenschaft gezogen werden 8). Bey Gelegenheit der Stelle Matth. 18, 10. untersucht er weitläufig, ob die guten Engel den Kindern gleich bey ihrer Geburt, oder erst bey ihrer Taufe zugegeben würden, oder ob nicht dem Sünder bey der Geburt ein böser Engel zugegeben werde, der sich hernach mit dem Menschen zugleich bessere 9). In diesen Stellen legt Origenes den Menschen Einen Begleiter bey, der entweder gut oder böse sey. Bald schreibt er aber wieder jedem Menschen zwey Genien von entgegengesetzter Art zu, deren einer zum Guten,

der

5) Strom. l. V. p. 701.

6) Adv. Celf. l. VIII. Opp. t. I. p. 767. 768.

7) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 644.

8) In Num. Homil. XX. Opp. t. II. p. 350. 351.

9) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 606. seqq.

der andre zum Bösen ermahne 10). Bald sagt er endlich, daß in und bey uns eine Menge guter Kräfte und Geister befindlich sey 11). —

Die übrigen Lehrer drücken sich über diesen Punct nicht deutlich aus. Nur Tertullian erinnert, daß fast kein Mensch ohne Dämon sey 12), und Lactantius sagt, daß die unreinen Dämonen sich an einzelne Menschen hängen, in ihnen wohnen und sich für Genien ausgeben 13.)

§. 120.

So weit wir bis jetzt die Lehre der Christen von den Engeln kennen gelernt haben, scheint sie fast ein Weg zu seyn, auf dem das Christenthum mit dem Heidenthum zusammentreffen konnte. Der Polytheismus der Heiden war wirklich durch keine sehr entfernte Gränzen von dem Monotheismus der Christen geschieden, da die letztern die Engel für Vorsteher ganzer Reiche und einzelner Menschen hielten, und ihnen so viele Wirkungen zuschrieben, und da die ersten doch auch großentheils ihre Menge von götterartigen Wesen Einem höchsten Gott unterordneten. Allein darin unterschieden sich die Christen gänzlich von den Heiden, daß sie den Mittelgeistern oder Engeln durchaus keine

10) In Luc. Hom. XI. Opp. t. III. p. 945 et Hom. XXXV p. 973. Sein Schüler, Gregorius Thaumaturgus redet ebenfalls von seinem Schutzengel. Orat. paneg. in Orig. In Opp. Orig. t. IV. p. 60.

11) In Jes. Nave Hom. XX. Opp. t. II. p. 444.

12) De anima cap. 57.

13) Instit. div. l. II. c. 14.

keine Anbethung, oder religiöse der göttlichen gleiche Verehrung gewidmet wissen wollten. Daß dieses die einstimmige Lehre der damaligen Christen war, ist keinem Zweifel unterworfen, allein ob sie nicht den Engeln eine gewisse von der göttlichen verschiedene Art von Anrufung gewidmet haben, ist dadurch streitig geworden, weil die römische Kirche ihre Meinung darüber durch das Zeugniß des Alterthums zu unterstützen gesucht hat. Am gelehrtesten ist diese Streitfrage von Johann Dalläus untersucht worden 1). Hier wird es hinlänglich seyn, die Hauptpuncte ohne alle polemische Seitenblicke zu berühren. Justin würde sehr bestimmt die Engel unter die Gegenstände der christlichen Verehrung setzen, wenn nicht die hierher gehörige Stelle auf eine andre Art erklärt werden müßte 2). Athenagoras sagt dagegen ausdrücklich: „Wir verehren nicht die Kräfte (aus der Vergleichung mit p. 302. erhellt, daß durch δυναμεις Kräfte die „Engel bezeichnet werden), sondern ihren Schöpfer und „Herrn“ 3). Irenäus erklärt, daß die rechtglaubige christliche Kirche von der Anrufung der Engel frey sey — und die Gebethe an Gott den Schöpfer richte, und den Namen Jesu Christi anrufe 4). Clemens von Alexandrien

1) Adversus latinorum de cultus religiosi obiecto traditionem disputatio. Gen. 1664. l. III. p. 540 seqq.

2) S. den ersten Theil dieses Handbuchs S. 430.

3) Legat. pro Christ. p. 292.

4) Adv. haer. l. II. c. 32. p. 166. Ich gebe Massuet (Dissertatt. praev. in Iren. p. 156.) gern zu, daß Irenäus hier zunächst gegen die magischen Geisteranrufungen der Simonianer u. a. spricht, aber die Unbestimmtheit und Allge-

drien, wenn er glaubt, daß der Gnostiker den Beistand der Engel nicht mehr nöthig habe 5), ja den Engeln gleich sey 6) und mit ihnen (nicht zu ihnen) bethe 7), dachte gewiß der Anrufung der Engel nicht günstig 8).

Origenes verwirft in einigen Stellen die Anrufung der Engel mit starken Ausdrücken. „Obgleich die Engel „zuweilen in der heiligen Schrift Götter genannt wer„den — so wird man doch nirgends ein Gebot finden, „daß sie, welche Diener sind, und Gottes Geschenke „überbringen, an Gottes Statt verehrt und angebethet „werden sollen. Denn alle Gebete, Danksagungen und „Bitten sollen wir an den höchsten Gott durch den über „alle Engel erhabenen Hohenpriester den lebendigen Lo„gos und Gott richten. Auch dürfen wir zu dem Sohne „selbst bethen, wenn man nur Gebeth im strengern und „im weitern Sinn zu unterscheiden weiß. Hingegen die „Engel anzurufen wäre nicht vernünftig, da wir von ihnen „keine genaue Kenntniß haben, und gesetzt daß wir auch „diese Kenntniß erlangten, alsdann um desto mehr da„durch

Allgemeinheit, mit der er sich ausdrückt, scheint zu beweisen, daß er von einer erlaubten Anrufung der Engel nichts gewußt habe.

5) Strom. l. VII. p. 881.

6) Ib. p. 883.

7) Ib. p. 879.

8) Merkwürdig ist eine Stelle, die Clemens aus dem κηρυγμα Πετρου anführt: Ihr sollt nicht Gott wie die Juden verehren, welche Gott gut zu kennen glauben und doch Engel und Erzengel anbeten. Strom. l. VI. c. 5. p. 760. Origenes spricht dagegen die Juden von dem Vorwurf, daß sie Engel anriefen, völlig los. Adv. Cels. l. V. Opp. t. I. p. 581 seqq.

„durch abgehalten werden würden, an einen andern zu„versichtliche Wünsche zu thun (θαῤῥεῖν εὔχεσθαι) als an „den allgenugsamen Gott, durch unsern Erlöser den Sohn „Gottes 9)." Wenn man dazu noch die bald hernach folgenden Worte nimmt: die (Engel, welche) selbst bethen, soll man nicht anbethen; so scheint hier aller Zweifel über die Meinung des Origenes gehoben zu seyn. Indessen harmonirt dieser Schriftsteller nicht ganz mit sich selbst. Huetius findet in der ersten Homilie über den Ezechiel 10) ein ausdrückliches Gebeth an einen Engel 11), das aber wohl richtiger als eine Anrede an den guten Schutzengel, den sich Origenes natürlich als gegenwärtig dachte, anzusehen ist. Scheinbarer ist eine andere Stelle: „Wenn Celsus die wahren Diener Gottes, die Engel und „Erzengel verstünde, und verlangte, daß man sich um „ihre Gunst bewerben (θεραπεύεσθαι) sollte; so würden „wir nach einer genauern Bestimmung, was sich um „Gunst bewerben sey, und was für ein Verhalten dazu „gehöre, hier nach dem Maaß unsrer Einsicht unsre Mei„nung darüber vortragen. Da er aber Dämonen ver„steht, so wird uns nichts bewegen, die Gunst von diesen „zu suchen 12)." So sichtbar indessen hier Origenes gewisse Beweise der Ehrerbietung gegen die Engel für nöthig und erlaubt hält; so läßt sich doch auch daraus, wegen der unbestimmten Bedeutung des Worts θεραπεύεσθαι wenig folgern. Wahrscheinlich hatte Origenes die nämliche

9) Adv. Cels. l. V. Opp. t. I. 579. 580.

10) Opp. t. III. p. 358. Es lassen sich gegen die Aechtheit dieser Stelle einige Zweifel erregen.

11) Origenian. Opp. t. IV. p. 174.

12) Adv. Cels. l. VIII. Opp. t. I. p. 751.

liche Vorstellung, die Eusebius sein großer Verehrer ausdrückt: „Wir erkennen göttliche Kräfte (Engel), „welche „Gott dem Allbeherrscher dienen, und seinen Willen ausrichten, und ehren sie (τιμωντες) nach Verdienst, allein „wir bekennen allein Gott und verehren (σεβοντες) ihn „allein 13)."

In dem ersten Zeitalter finden wir also keinen sichern Beweis, daß Anrufung der Engel unter den Christen gewöhnlich gewesen sey, aber wir finden sehr deutlich die Keime, aus denen sie sich entwickelte. Der Glaube an den beständigen Einfluß der Engel auf die Menschen, und ihre Fürbitte für die Menschen bey Gott 14), besonders die Meinung von den Schutzengeln, waren die Vorbereitung dazu. Hieraus entsprangen lebhafte Anreden an die Engel, die man als beständig uns gegenwärtig dachte, und solche Anreden verwandelten sich bald in eigentliche Gebethe.

Dämonologie.

§. 121.

Fruchtbar an mancherlei Vorstellungsarten ist dieses Dogma allezeit gewesen, weil es der Einbildungskraft einen weiten Spielraum eröffnet, und der Aberglaube so leicht sich einmischt. Ganz vorzüglich zeigt sich das in der

13) Praepar. evang. l. VII. c. 15. p. 327.

14) Orig. de Orat. Opp. t. I. p. 215.

der Periode, mit der wir uns jetzt beschäfftigen, und man kann wirklich dieses Stück des alten Lehrbegriffs als den schicklichsten Beleg gebrauchen, auf welche sonderbare Meinungen der menschliche Geist geführt wird, wenn Aberglaube sich zu exegetischer Unkunde gesellt.

Daß es böse Engel und einen Teufel gebe, darin waren alle Christen einstimmig, und Origenes trägt die allgemeine Kirchenlehre darüber so vor: „Von dem Teu„fel und seinen Engeln und den [dem Guten] wider„strebenden Kräften sagt die Kirchenlehre zwar, daß sie „sind; was sie aber sind und wie sie sind, ist nicht völ„lig klar ausgedrückt. Die mehrsten haben jedoch die „Meinung, daß der Teufel ein Engel gewesen und ab„trünnig geworden sey, auch viele andre Engel ebenfalls „zum Abfall beredet habe, welche auch noch jetzt seine „Engel genannt werden 1).“

Die **Manichäer** und vor ihnen einige **Gnostiker**, hielten den Teufel für das böse Grundwesen, das seiner Natur nach böse sey, und deswegen von dem guten Gott unmöglich seinen Ursprung haben könne 2). Hingegen die übrigen Christen glaubten, daß der Teufel von Gott, und zwar als ein gutes Wesen, erschaffen, aber hernach durch seine Schuld böse geworden sey. Athenagoras gibt hiervon die vollständigste Beschreibung: „So wie wir „Gott,

1) De princip. prooem. Opp. t. I. p. 48.

2) S. z. B. darüber die sehr deutlichen Erklärungen des Bardesanisten Marinus in dem unter den Werken des Origenes befindlichen Dialogus de recta in Deum fide. Sect. III. t. I. p. 835.

„Gott, den Sohn den Logos und den heiligen Geist be-
„kennen — so glauben wir auch, daß noch andre Kräfte
„um die Materie sind und durch sie wirken, und darunter
„eine, welche Gott entgegen wirkt. Nicht als wenn
„jemand gegen Gott kämpfen könnte, vor dessen All-
„macht nichts bestehen kann, sondern es ist ein der in
„der Natur Gottes gegründeten Güte widerstrebender
„und an der Materie klebender Geist. Gott hatte ihn
„eben sowohl als die übrigen Engel erschaffen, und ihm
„die Aufsicht über die Materie und deren Formen an-
„vertraut. Gott hatte ihm auch wie den andern En-
„geln und den Menschen freyen Willen um Gutes und
„Böses thun zu können verliehen. Denn ohne das
„würde weder Belohnung für den Rechtschaffenen, noch
„Strafe für den Bösen stattfinden können. So wie
„nun die übrigen Engel ihrem Beruf treu blieben, so
„haben einige ihre Natur und ihr Amt geschändet, näm-
„lich jener Aufseher der Materie und ihrer Formen, nebst
„Andern, welche bey diesem ersten Firmament angestellt
„waren“ 3).

Die beyden hier ausgeführten Puncte, daß der Teu-
fel und die bösen Engel von Gott gut erschaffen seyen 4),
daß sie aber — weil sie vollkommene Freyheit hatten,
und um der Zurechnung fähig zu seyn haben mußten —
durch Mißbrauch dieser Freyheit in Sünden gefallen
seyen,

3) Athen. legat. p. 302. 303.

4) Tertull. adv. Marc. l. II. c. 10. Iren. adv. haer. l. IV c. 41. §. 1. 2. Orig. Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 65. 66. Der Teufel ist nicht seiner Natur nach böse, sonst wäre er bedauernswürdig, nicht aber strafbar. Ib. p. 345.

seyen 5), drücken auch die andern Lehrer deutlich und häufig aus, und suchen auf diesem Wege die Güte und Heiligkeit Gottes mit der Existenz der bösen Geister zu vereinigen 6).

§. 122.

Ueber die nähere Veranlassung des Falles der bösen Engel erklären sich die Kirchenlehrer so, daß sie die Sünde des Teufels, oder des Haupts der bösen Engel nebst einigen seiner Anhänger, von der Sünde der übrigen bösen Geister, die erst nachher zu der Parthey des Teufels getreten sind, unterscheiden. Nach Athenagoras in der eben angeführten Stelle war die erste Sünde des Teufels Untreue in seinem Beruf [was er vermuthlich aus 2 Petr. 2, 4. genommen haben mag] und zu dieser Sünde trug der Hang zur Materie bey. Dem Clemens zufolge sind einige Engel aus dem Himmel geworfen worden, weil sie sich von ihren Begierden überwinden ließen 1), oder weil sie aus Nachläßigkeit nicht eifrig genug nach der Vollkommenheit strebten 2). Origenes setzt die Hauptsünde des Teufels um derer willen er aus dem Himmel verstoßen ist, in den Hochmuth 3).

Andre

5) Justin. Dial. cum Tryph. p. 231. Iren. l. IV. c. 37. §. 1. Tat. orat. ad Graec. p. 249. Orig. de princ. l. I. c. 8.

6) Einige Einwürfe, welche Celsus gegen die Lehre der Christen vom Satan gemacht hatte, sucht Origenes zu lösen. Contra Cels. l. VI § 42. p. 663 seqq.

1) Strom. l. III. p. 538.

2) Ib. l. VII. p. 859.

3) Homil. IX. in Ezech. Opp. t. III. p. 389.

Andre setzen sie in den Neid gegen die Menschen, durch welchen angetrieben er die Menschen verführte. Dieses glauben Irenäus 4), Tertullian 5) und Cyprian 6). Alle diese Meinungen verbindet Methodius, doch so, daß er vornehmlich dem Athenagoras folgt: „Der Teu„fel sei ein Geist, der — wie alle andre Engel — von Gott „erschaffen war, hatte die Aufsicht über die Materie „und ihre Formen erhalten. — Die übrigen Engel blie„ben treu in denen Geschäfften, die Gott ihnen ange„wiesen hatte, der Teufel aber wurde, von Hochmuth „aufgeblasen, und aus Neid gegen uns untreu in den „ihm anvertrauten Geschäfften" 7); Lactantius sieht in dem Teufel den zweyten von Gott erschaffenen Geist, der aber aus Verdruß über den Vorrang des ersten Geistes oder des Sohnes abtrünnig und böse geworden ist 8).

Auf eine ganz andre Art beschreiben die Kirchenlehrer die Sünde der übrigen bösen Engel und eine seltsame aber damals allgemeine Erklärung der Stelle 1 B Mos. 6, 2. führte sie auf eine höchst sonderbare Meinung. Die Söhne Gottes, heißt es bey Moses, sahen die Töchter der Menschen, fanden sie schön, und suchten sich die, welche ihnen am besten gefielen, zu Weibern aus. — Hier verstand man unter den Söhnen Gottes Engel, und wirklich hat auch die alexandrinische Handschrift der LXX anstatt

4) Adv. haer. l. IV. c. 40. p. 287. Justin. Dial. cum Tryph. pag. 217.

5) Adv. Marc. l. II. c. 10.

6) De bono patientiae p. 204.

7) Phot. Biblioth. cod. 234. p. 907.

8) Lact. l. II. c. 8.

anstatt υιοι θεου — αγγελοι θεου. Hieraus bildete sich die Meinung, einige Engel hätten Geschmack an den Erdentöchtern gefunden, mit ihnen unkeusch gelebt und Kinder gezeugt. Darüber hätten sie ihre vorige Würde verloren und wären von Gott verstoßen worden. Schon bey den jüdischen Schriftstellern, einem Josephus 9) und Philo 10) finden wir diese Meinung. Auch in dem Buch Henochs und in dem Testament der zwölf Patriarchen ist sie ausgedrückt 11); und die christlichen Lehrer folgen ihr mit einer Einstimmigkeit, die man sonst nicht sehr häufig bey ihnen antrifft. So erklären sich sowohl die griechischen 12), als die lateinischen 13) Väter dafür, und selbst Origenes erhebt sich in diesem Stücke nicht ganz über die roheren Begriffe seiner Zeitgenossen, doch wagt er die dem Philo abgeborgte Vermuthung, daß unter den Söhnen Gottes wohl Seelen zu verstehen wären, die nach dem irdischen Leben im Körper — welches unter dem Bilde der Menschentöchter vorgestellt werde — lüstern sind 14).

Aus

9) Antiquit. l. I. c. 4.

10) De gigantibus p. 284. ed. Francof. Philo erklärt jedoch die Stelle figürlich von Seelen, die in der Luft umherschwebten und sich in Körper senkten.

11) Grabii Spic. sec. I. p. 150 et p. 347.

12) Justin. Apol. min. p. 92. Athenag. Leg. p. 303. Iren. adv. hacr. l. IV. c. 16. § 2 et c. 36. §. 4. Clem. Al. Strom. l. V. p. 650 et Paedag. l. III. c. 2. p. 260. et aliis locis. Method. in Phot. Biblioth. cod. 234. p. 909.

13) Tertull. de idolol. c. 9. de veland. virgin. c. 7. de habitu mul. c. 2. Lactant. Institt. div. l. II. c. 14.

14) Adv. Cels. l. V. Opp. t. I. p. 620.

Aus dem Umgange der Engel mit den Töchtern der Menschen sind die Riesen [nach Gen. 6, 4.] erzeugt. Sie sind weder Engel noch Menschen, sondern haben eine mittlere Natur zwischen beiden. Diese heißen Dämonen im engern Sinn, obgleich sonst auch dieser Name den bösen Geistern überhaupt beygelegt wird. Die Engel, welche sich des Umgangs mit den Weibern schuldig gemacht haben, sind deswegen aus dem Himmel verstoßen und irren mit den Seelen der Riesen oder Dämonen in der Luft oder auf der Erde herum, ohne sich zum Himmel emporschwingen zu können 15).

Man hat den Kirchenlehrern über diese Meinung einen groben Parachronismus vorgeworfen, daß sie die Sünde der Engel nach dem Falle der Menschen setzten, und dennoch den Sündenfall der Menschen von der Verführung eines bösen Geistes ableiteten. Allein so seltsam auch die ganze Meinung ist: so kann ihr doch dieser Vorwurf nicht mit Recht gemacht werden. Ein Engel, das ist eigentlich ihre ächte Vorstellung, hat nebst einigen Anhängern gesündigt und ist zum Teufel geworden, und er hat das erste Menschenpaar verführt, hernach sind auch noch andre Engel durch den Umgang mit den Töchtern der Menschen böse und Diener des Teufels geworden. Auf diese Art erklären sich wenigstens diejenigen, welche am umständlichsten davon sprechen, Athenagoras, Methodius und Lactantius, und so verschwindet der anscheinende Parachronismus.

§. 123.

15) Athen. l. c. Lactant. l. c. Tertull. Apolog. c. 22.

§. 123.

Wie man den Engeln Körper beylegte, so geschah das noch vielmehr bey den Dämonen. Nach Tatian sind diese Körper nicht fleischern, sondern geistig, von der Art wie die Luft oder das Feuer 1). Ohne einen Körper, heißt es in den Auszügen des Theodot, würden die Dämonen keiner Strafen fähig seyn. Sie heißen aber unkörperlich, in Vergleichung gegen die geistigen Körper der Seligen, gegen welche sie nur ein Schatten sind 2). Origenes hält die Körper der bösen Engel für gröber als die der guten, und nimmt an, daß der Teufel, nachdem er gesündigt habe, mit einem materiellen Leib bekleidet worden sey 3), doch eignet er den Dämonen feinere, als die irdischen [menschlichen] Leiber zu 4). Ja er glaubt auch, daß die Dämonen Nahrung bedürfen. Ihre Nahrung besteht nämlich in dem Dampfe des Weyhrauchs und der Opfer, welchen sie auf das begierigste einsaugen und ohne den sie nicht bestehen können 5). Auch andre Lehrer hegen hierüber eine ähnliche Meinung, Tertullian 6), Athenagoras 7) und Cyprian 8). Minucius Felix nennt die Dämonen unreine und unstete Geister, die durch Laster beschwert die vorige Einfachheit ihrer Substanz verloren haben 9) und sich durch den Geruch der

Altäre

1) Orat. ad graec. p. 254 et 256.

2) In Opp. Clem. p. 971. fin.

3) Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 18.

4) Adv. Cels. l. IV. Opp. t. I. p. 572.

5) Exhortat. ad Martyr. Opp. t. I. p. 304.

6) Apolog. c. 22. 23.

7) Legat. pag. 304.

8) De idol. vanit. p. 13.

9) Octav. c. 26.

Altäre und Opferthiere mästen 10). Ihre Wohnung weist ihnen Origenes in der dicken Luft an 11), wozu wahrscheinlich der Ausspruch des Paulus Eph. 2, 2, Gelegenheit gegeben hat.

Die Dämonen werden dann allgemein als den Menschen an Kenntniß und Macht überlegen vorgestellt. Tatian beweist aus ihrer höhern Macht, daß man sie nicht für Seelen verstorbener Menschen halten könne 12). Origenes eignet ihnen eine mehr als menschliche Scharfsichtigkeit, besonders im Voraussehen zukünftiger Begebenheiten zu 13), welche sie aus den Bewegungen der Gestirne kennen lernen 14). Auch Clemens legt ihnen geheimere Kenntnisse bey, welche sie den Weibern entdeckten 15). Tertullian erzählt von den Dämonen, daß sie in einem Augenblicke in der ganzen Welt herumkommen, und daher alles, was irgendwo geschieht, sogleich ankündigen können 16). Welche Begriffe man von ihrer Macht hatte, erhellt daraus, weil von ihnen das physische Uebel, das die Menschen trifft, [nicht durch, aber auch nicht ohne den Willen Gottes] 17, und auch alle Wunderzeichen, die unter den Heiden geschehen sind, hergeleitet werden.

10) Octav. c. 27.
11) Exhort. ad Martyr. Opp. t. I. p. 303.
12) Orat. ad Graec. l. c.
13) Orig. adv. Cels. l. IV. p. 572.
14) Comment. in Gen. Opp. t. II. p. 9.
15) Strom. l. V. p. 650.
16) Apolog. c. 22.
17) Orig. de Princ. l. III. c. 2. § 7. Opp. t. I. p. 142.

§. 124.

Die gefallenen Engel nebst ihrem Oberhaupte werden nicht als müßig oder eingeschlossen beschrieben. Sie sind vielmehr unaufhörlich geschäfftig, um sowohl physisches als moralisches Uebel zu stiften und zu verbreiten. Denn sie wünschen, wie Cyprian zu erkennen gibt, Gefährten ihrer Sünde und ihres Elendes zu haben 1).

Die Dämonen [nach Tatian die unterste Classe derselben, die ganz an der Materie hängt] 2), sind Stifter der Abgötterey, und lassen sich von den Heiden als Götter verehren. Alle Wunder, welche zur Bestätigung des Götzendienstes geschehen seyn sollen, rühren von ihnen her, und eben so sind sie auch Urheber der Orakel, wo sie die Menschen mit zweydeutigen Ausdrücken täuschen 3). Durch ihre Hülfe werden magische Künste ausgeübt 4). Sie suchen auch den Menschen auf allerhand Arten zu schaden, indem sie unter der Zulassung Gottes allerhand Landplagen, wie Hungersnoth 5), Krankheiten und böse Zufälle 6) hervorbringen. Alle Kirchenlehrer glauben, daß es zu ihrer Zeit wirklich von den bösen Geistern besessene und körperlich gemarterte Personen gebe, ungeachtet Origenes ausdrücklich

lich

1) De vanit. idol. p. 13.
2) Orat. ad graec. p. 254.
3) Athen. leg. p. 305. Tertull. Apolog. c. 22. al.
4) Clem. Al. Coh. ad gent. p. 52. Tertull. Apol. c. 23. 28. Orig. Homil XVI. in Ex. Opp. t. II. p. 332.
5) Orig. adv. Celf. l. VIII. § 31. 32. Opp. t. I. p. 764. 765.
6) Tertull. Apol. c. 22.

lich bemerkt, daß solche Zufälle von den Aerzten für natürliche Krankheiten gehalten würden 7). Sie glauben zugleich, daß jene Geister durch Anrufung des Namens Jesu vertrieben würden und finden in dieser Kraft des Namens Jesu einen deutlichen Beweis von der Vortrefflichkeit ihrer Religion 8).

Eben diese Dämonen widersetzen sich auch aller wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung. So wie sie den Sokrates einst zum Tode verurtheilen ließen, eben so sind sie auch noch jetzt Urheber der Christenverfolgungen. Denn gegen die Christen haben sie den tödtlichsten Haß, weil diese ihnen alle Verehrung versagen und sie durch Anrufung des Namens Jesu verjagen 9).

Der Teufel und die bösen Geister überhaupt sind auch unaufhörlich geschäfftig, die Menschen zum Unglauben und zu Sünden aller Art zu verführen 10). Wegen ihrer feinern Natur können sie sowohl die Seele als den Körper angreifen 11). Ja einige Lehrer gehen so weit, daß sie behaupten, dem Menschen geselle sich bey seiner Geburt ein böser Dämon, oder gar eine Menge von Dämonen zu, welche durch die Taufe ausgetrieben würden. Dies lehrte nicht nur Valentin der Gnostiker

7) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 577.

8) Tertull. Apol. c. 22. al.

9) Justin. Apol. mai. p. 46. 47. min. 94. al.

10) Just. Dial. cum Tryph. p. 200. Clem. Strom. l. II. p. 487. Orig. de princ. l. III. c. 2. al.

11) Tertull. Apol. c. 22.

ker 12) nebst den Excerpten des Theodotus 13), sondern auch Tertullian 14), Origenes 15), und Lactantius 16). Clemens von Alexandrien sucht dagegen durch die Auctorität des Barnabas zu erweisen, daß eine den Dämonen ähnliche Handlungsart den Menschen zum Sünder mache, daß aber nicht die Geister in dem Menschen selbst wohnen 17).

Der Gedanke, mit mächtigen und unsichtbaren Verführern umgeben zu seyn, kann leicht praktisch sehr nachtheilig werden, und dem Sünder zur Entschuldigung seiner Vergehungen dienen. Diesem Mißbrauche suchen die christlichen Lehrer sorgfältig vorzubeugen. Schon Hermas schärft ein, daß man den Teufel nicht fürchten dürfe, weil er denen die Gott fürchten nicht schaden könne 18) und vor denen fliehe, die ihm widerstehen 19). Clemens rechtfertigt nicht nur Gott über die Zulassung der teuflischen Versuchungen damit, daß sie Gelegenheit geben, die Seeligkeit durch Selbstthätigkeit oder freye Wahl zu erlangen, den Verführer durch Vereitelung seiner Hoffnung zu beschämen, die Christen zu befestigen, und endlich um das Gewissen andrer aufzuwecken 20); sondern er behauptet auch, daß sich niemand mit der Verführung der

12) Clem. Strom. l. II. p. 489.
13) Clem. Opp. p. 991.
14) De anima c. 39 et 57.
15) Homil. VIII. in Exod. Opp. t. II. p. 159.
16) Institt. div. l. II. c. 14.
17) Strom. l. II. p. 489. 490.
18) Mandat. VII. p. 95.
19) Mand. XVII. §. 5. p. 101.
20) Clem. Strom. l. IV. p. 601.

der Dämonen entschuldigen dürfe 21). Origenes stellt es als ein Stück der allgemeinen Kirchenlehre auf, daß die bösen Engel (oder Kräfte) wohl zur Sünde reitzen, aber nicht zwingen können 22). Er selbst erklärt sich ausführlich über diese Materie, und verwirft die Meinung einfältiger Christen, welche alle Antriebe zum Bösen vom Teufel ableiteten und glaubten, daß niemand sündigen würde, wenn kein Teufel wäre. Er zeigt dagegen, daß die eignen Begierden den Menschen zum Bösen reitzen, die aber von den bösen Geistern befördert würden. Er zeigt ferner, daß Gott niemand größere Verführungen treffen lasse, als er zu besiegen im Stande sey, so daß immer das Unterliegen im Kampfe von der eignen Schuld des Menschen herrühre. Er bemerkt endlich, daß der einzelne Mensch zwar gegen böse Geister, aber nicht gegen alle zugleich zu streiten habe, und dabey des göttlichen Beistandes sich erfreuen dürfe 23). Ausserdem hat Origenes über den Kampf mit den bösen Geistern noch einige eigne Ideen. Wenn wir, sagt er, über die bösen Engel siegen, so kommen wir an die Stelle, welche sie ehemals einnahmen 24). Es gibt eine große Menge unreiner Geister, deren einige zum Geitze, andere zur Unkeuschheit, andre zum Stolze u. s. w. reitzen. Jede von diesen Gattungen der Geister hat ihren eignen Fürsten. — Wenn einer von diesen Geistern durch die Christen besiegt ist: so wird er in den Abgrund verstoßen, und darf nicht wieder andre verführen. Durch die Siege der

Chri-

21) Strom. l. VI. p. 789.

22) De princ. prooem. § 5. Opp. t. I. p. 48.

23) De princ. l. III. c. 2. Opp. t. I. p. 138 seqq.

24) Homil. 1. in Jes. Nave Opp. t. II. p. 399.

Christen wird also die Zahl der verführenden Geister immer kleiner, und den Heiden die Ablegung des Unglaubens leichter gemacht, die sonst nicht so leicht geschehen würde, wenn noch, wie ehmals, ganze Legionen böser Geister herumschwärmten 25).

§. 125.

Ueber das Schicksal und die Strafen des Teufels und der bösen Engel finden wir bey den christlichen Lehrern mancherley Erklärungen. Doch scheinen sie darin übereinzustimmen, daß die über solche boshaften Geister verhängten Strafen erst dereinst beym Weltgericht vollzogen werden würden. Der König der Welt, heißt es bey Tatian, läßt ihnen den Muthwillen, bis einst die Welt vergeht, und der Richter kommen wird 1). Auch Origenes schließt aus Matt. 8, 29. Luc. 8, 31., daß die Zeit der Strafe für die Dämonen noch nicht gekommen sey, und daß Gott ihnen noch freye Gewalt lasse, damit die Christen Gelegenheit zum Kämpfen und Siegen haben möchten 2). Doch leiden, nach seiner Meinung, die Dämonen schon jetzt dadurch Quaal, wenn sie sehen, daß die Menschen sich bessern 3). Irenäus führt eine Meinung Justins des Märtyrers an, der er selbst beytritt, daß der Teufel vor der Zukunft Christi seine Verdammniß nicht

25) Homil. in Jes. Nave XV. Opp. t. II. p. 434.

1) Orat. ad graec. p. 254.

2) In Numer. Homil. XIV. Opp. t. II. p. 320. cf. in Exod. Homil. VIII. p. 161.

3) In Numer. Homil. XXVIII. p. 378.

nicht gewußt, sondern sie erst aus den Reden Christi erfahren habe 4).

Hier zeigt sich nun eine beträchtliche Verschiedenheit, indem einige dem Teufel und seinen Engeln die Hoffnung der Besserung übrig lassen, andre gänzlich absprechen. Zu den letzten gehört Tatian, der behauptet, daß für die Dämonen kein Raum zur Buße sey 5). Irenäus, Tertullian und Cyprian sind durchaus für ewige Strafen der Verdammten und also auch des Teufels und seiner Genossen. Andre Lehrer schnitten den bösen Geistern die Aussicht auf einen bessern Zustand nicht ab. Sie hielten sich nämlich fest an einen sehr bestimmten Begriff von Freyheit, und behaupteten, jedes vernünftige Wesen müsse sich allezeit sowohl zum Guten als zum Bösen bestimmen können. Hieraus floß die Folge, daß auch dem Teufel Besserung möglich sey; und daß er in diesem Falle ein besseres Schicksal haben werde, ließ sich aus der Gerechtigkeit Gottes, die jeden nach seinem freyen Verhalten behandelt, leicht schließen. Schon Justin, wenn er gleich in der heiligen Schrift die Ankündigung findet, daß einige Menschen und Engel beständig werden gestraft werden, weil Gott ihre unveränderliche Bosheit vorherweis, versichert doch zugleich, daß alle, wenn sie sich bessern, bey Gott Gnade erlangen können 6). Stärker drückt Clemens sich aus: Der Teufel, weil er Freyheit besitzt, ist der Besserung fähig 7). Am unzweydeutigsten endlich

sind

4) Adv. haereses l. V. c. 26. p. 324.

5) Tat. orat. ad graec. p. 257.

6) Dial. cum Tryph. p. 231.

7) Strom. l. I. p. 367. 368.

sind die Aeusserungen des Origenes über eine künftige Besserung und Begnadigung der bösen Engel. „Auch „der letzte Feind (der Teufel), welcher der Tod heißt, „soll vernichtet werden, nicht so, daß seine Substanz „untergehe, welche Gott geschaffen hat, sondern daß „sein feindseliger Wille, welcher nicht von Gott ist, auf„höre. Er wird also vernichtet werden, nicht daß er „gar nicht mehr sey, sondern daß er nicht mehr ein „Feind oder der Tod sey. Denn dem Allmächtigen ist „nichts unmöglich, dem Schöpfer ist kein Geschöpf un„heilbar. Denn er hat alle zum Daseyn erschaffen, „und was zum Daseyn bestimmt ist, kann niemals ver„nichtet werden. — Alle vernünftige Wesen — also auch „jener Feind der Tod — sollen mit Gott endlich ausge„söhnt werden 8).“ Von den nähern Bestimmungen, mit welchen Origenes diesen Satz aufstellte, und von den Gründen, aus welchen er ihn ableitete, wird in dem folgenden mehr gesagt werden müssen, wenn wir die Lehre der Christen über die Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens darzustellen haben.

8) De princip. l. III. c. 6. §. 5. 6. Opp. t. I. p. 152.



Neun

Neunter Abschnitt.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Chr. Frid. Rößler Philosophia veteris Ecclesiae de mundo. Tub. 1783. 4.

§. 126.

Die Lehre von der Schöpfung folgt in dem Lehrbegriff der ältern Kirchenlehrer erst nach der Lehre von den Engeln, weil die mehrsten unter ihnen den Ursprung der Körperwelt lange nach der Geisterwelt setzen. Ein Novatian z. B. bemerkt, daß die Engel zuerst geschaffen seyen, und daß die materielle Welt beynahe das letzte Werk Gottes zu seyn scheine 1).

Die Lehre, daß Gott Schöpfer der Welt sey, wird schon in den jüdischen heiligen Schriften als ein Hauptstück der Religion nachdrücklich vorgetragen, und die ersten Lehrer des Christenthums legten sie gleich im Anfange bey ihren Vorträgen an die Heiden zum Grunde. Apostelgesch. 14, 15. 17, 24. Natürlich gehörte sie

also

1) De trinit. c, 1.

also auch zum allgemeinen Glauben der Christen. Weil aber der Begriff der Weltschöpfung eine übersinnliche Idee ist, weil wir nichts ähnliches in der Erfahrung haben, womit wir ihn vergleichen können, so darf es uns nicht wundern, unter den Christen eine beträchtliche Verschiedenheit der Meinungen über diesen Punct zu finden. Weil man das Unbegreifliche begreifen und das Unerklärliche erklären wollte, so gerieth man auf mancherley Hypothesen, und hieng diesen desto lieber nach, weil man bey ihnen zum Theil ältere Philosophen zu Vorgängern hatte.

§. 127.

Für die sämmtlichen griechischen Philosophen war der Begriff einer Schöpfung ohne einen vorher vorhandenen Stoff undenkbar. Auch diejenigen unter ihnen, welche, wie z. B. Plato, Gott einen Antheil an der Bildung der Welt einräumten, sahen in ihm nicht den Urheber des Weltstoffes, sondern blos den Baumeister der Form. Hingegen in einer jüdisch griechischen Schrift, dem zweyten Buche der Maccabäer wird der Satz aufgestellt: Gott hat den Himmel und die Erde aus nichts gemacht (θεος εποιησε ουρανον και γην εξ ουκ οντων) Cap. 7, 28. In den Schriften des N. T. wird ebenfalls die Lehre von einer Schöpfung durch den Willen Gottes ohne vorher daseyende Materie ausdrücklich bestätigt Hebr. 11, 3. Offenb. 4, 11. 1). Fast alle christlichen Lehrer stimmen hier-

1) Doch bleibt bey diesen Stellen die Frage übrig, ob in dem populären Sprachgebrauche des N. T. jener philosophische Begriff einer absoluten Schöpfung gesucht werden dürfe.

S.

hiermit überein und verwerfen durchaus das Daseyn einer ewigen von Gott nicht geschaffenen Materie. Bey Hermas ist das erste Gebot des Engels: Glaube an Gott, der alles geschaffen und vollendet und aus nichts alles gemacht hat 2). Ihm folgen die übrigen Lehrer, Tatian 3), Irenäus 4), Tertullian 5) und Lactantius 6). Auch in dem von einigen Lehrern gebrauchten Satz: Ehe Gott die Welt schuf, war er sich selbst anstatt der Welt; wird offenbar die Ewigkeit der Welt ausgeschlossen 7.

Bey Justin und Clemens von Alexandrien könnte es zweifelhaft scheinen, ob sie die Ewigkeit der Welt verworfen haben. Der erste sagt nämlich Gott habe im Anfang alles aus einer gestaltlosen Materie (εξ αμορφου ὑλης) geschaffen 8). Nach Clemens setzte Gott eine unver-

S. Zieglers Kritik über das Dogma von der Schöpfung — in dem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, herausgegeben von Henke. 2. B. S. 94. 95.

2) Past. Mand. 1. in Patt App. V. 1. p. 85.

3) Orat. ad graec. p. 246. 247.

4) Adv. haer. l. II. c. 10.

5) Apolog. c. 17.

6) Institt. div. l. II. c. 8.

7) Athenag. legat. p. 291. Minut. Fel. Octav. c. 18. Tertull. adv. Prax. c. 5. Die Kirchenlehrer wollen mit diesem etwas sonderbaren Ausdruck sagen, Gott habe die Welt nicht um seiner eignen Bedürfnisse willen geschaffen, sondern er habe schon vor dem Daseyn derselben in sich alles das gehabt, was die Welt ihm etwa geben und leisten könnte.

8) Apol. mai. p. 48. Die Ausdrücke sind aus Sap. XI. 18.

verbrüchliche Ordnung der Dinge fest, und ließ die Geschöpfe von der alten Verwirrung (παλαιας αταξιας) ruhen 9). Dieses scheint auf die Platonische Kosmogonie, wobey die Ewigkeit der Materie vorausgesetzt wird, hinzudeuten. Allein wenn gleich diese Lehrer ein vor der Weltbildung bestehendes Chaos annahmen, so folgt nicht, daß sie die Ewigkeit der Materie behaupteten. Sie dachten sich vielmehr die Materie von Gott erst als ein Chaos erschaffen und nachher geformt. Justin wenigstens unterscheidet die Schöpfung oder die Hervorbringung der Welt durch den blosen Willen Gottes, und die Welterbauung aus der schon vorhandnen Materie und eignet beide Gott zu 10). Clemens erklärt sich auch dahin, daß Gott durch seinen blosen Willen schaffe, daß auf das Wollen sogleich das Werden folge 11) und daß die Welt nicht ohne Ursprung (ουκ αγεννητος) sey 12).

§. 128.

Einige Lehrer begnügen sich nicht, das anfangslose Daseyn der Materie zu verwerfen, sondern sie führen auch Gründe an, um es zu bestreiten. Theophilus bemerkt, daß die Platonische Vorstellung, welche einen ursprungslosen Schöpfer, und eine ebenfalls anfangslose Materie neben

9) Strom. l. VI. p. 813. Athenagoras vergleicht die Welt mit einem ungeformten Thon, Gott mit einem Töpfer Legat. p. 291. und scheint dadurch auf eine präexistirende Materie hinzudeuten.

10) Cohortat. ad graecos p. 23. Eben diese Unterscheidung macht Justins Schüler Tatian Orat. ad Graec. p. 253.

11) Cohort. ad gentes p. 55.

12) Strom. l. VI. p. 816. cf. l. V. p. 701.

neben einander setzt, ungereimt sey. Denn so wie Gott deswegen, weil er keinen Anfang hat, auch unveränderlich ist, eben so müßte die Materie, wenn sie ursprunglos wäre, auch unveränderlich und Gott gleich seyn. Denn das Entsprungene ist wandelbar und veränderlich, hingegen das Ursprungslose ist unwandelbar und unveränderlich. Auch läßt sich bey der Platonischen Meinung die Monarchie, oder unbeschränkte Herrschaft Gottes nicht erweisen. Wie wäre das etwas Großes, wenn Gott die Welt aus einer vorhandnen Materie geschaffen hätte? Auch menschliche Künstler können aus einer gegebenen Materie allerley bilden. Allein darin zeigt sich die göttliche Macht, daß er aus nichts schafft, was er will 1).

Aehnlicher Gründe bedient sich Lactantius. Er beruft sich auf die Allmacht Gottes, welche eingeschränkt werden würde, wenn man annehmen wollte, daß er nur eine vorhandene Materie bilden, nicht aber selbst die Materie hervorbringen könne. Ferner bemerkt er, daß man zwey gleichewige Wesen, Gott und die Materie, nicht denken könne. Denn zwey ewige entgegengesetzte Wesen würden mit einander kämpfen, bis das eine gesiegt hätte, und das andre aufgerieben wäre. Nur ein Wesen kann also ewig seyn, aus dem alles andre wie aus einer Quelle herfließt. Gott müßte also entweder von der Materie entsprungen seyn, oder die Materie muß von Gott entsprungen seyn. Unstreitig aber ist es der Wahrheit gemäßer,

1) Ad Autol. l. II. p. 349. 350. In den Fragmenten des Irenäus wird ebenfalls der erste von Theophilus gebrauchte Grund vorgetragen. Iren. Opp. ed. Massuet. pag. 348.

mäßer, daß das Verstandlose von dem Verständigen, das Körperliche von dem Unkörperlichen, das Veränderliche von dem Unveränderlichen entstanden sey. Die Materie muß also von Gott ihr Daseyn haben 2).

Einen eignen Beweis gegen die Ewigkeit der Materie gibt Methodius, indem er einen ungenannten Gegner bestreitet. Zwey unerschaffene Wesen können nicht zugleich seyn, denn sie müßten entweder vereinigt oder abgesondert seyn. Wären sie vereinigt, so machten sie nicht mehrere Wesen sondern nur eins aus, so wie wir unsern Körper, ob er gleich aus vielen Theilen besteht, Ein Wesen nennen. Wären sie abgesondert, so müßte etwas zwischen ihnen seyn, wodurch sie voneinander abgesondert würden. Dabey kann man weiter fragen, wodurch dieses zwischen ihnen liegende Mittelwesen von beiden abgesondert werde, und so wäre man genöthigt, eine zahllose Menge unerschaffner Wesen anzunehmen. Wollte man endlich sagen, beide Wesen seyen nicht vereinigt und auch nicht abgesondert, sondern Gott sey in der Materie als in einem Ort, oder die Materie sey in Gott, so läßt sich auch das nicht denken. Denn wenn Gott in der Materie ist, so nimmt er entweder die ganze Materie, oder nur einen Theil von ihr ein. Im letzten Falle wäre er kleiner als die Materie, und im ersten Falle hätte er sich aus einem Theile der Materie zurückziehen müssen, um diesen Theil schaffen zu können, und wohin hätte er sich alsdann begeben sollen? — Wenn im Gegentheil jemand sagen wollte, die Materie sey in Gott, so würde Gott dadurch von sich selbst getrennt, indem er die materiellen Dinge zwischen sich aufnähme.

End-

2) Institutt. div. l. II. c. 8.

Endlich bemerkt Methodius, daß man doch eine Schöpfung aus nichts annehmen müsse, wenn man auch eine ewige Materie behaupten wolle. Denn die ewige Materie werde als ohne alle Qualitäten gedacht, Gott habe ihr also diese Qualitäten beygelegt, diese müßten folglich aus nichts erschaffen seyn 3).

§. 129.

Obgleich die Ueberzeugung von einer Schöpfung aus nichts die herrschende unter den christlichen Lehrern war, so gab es doch einige Männer, welche anders dachten. Hermogenes ein Afrikaner, der sich mit der Griechischen Philosophie bekannt gemacht hatte, behauptete, daß die Materie nicht von Gott erschaffen seyn könne. Wir kennen seine Meinung und ihre Gründe nur aus der heftigen Schrift, welche Tertullian dagegen richtete. Hermogenes behauptete die Ewigkeit der Materie besonders deswegen, weil ohne sie der Ursprung des Uebels in der Welt unerklärlich sey, und bediente sich dabey vornehmlich des folgenden Schlusses: Gott hat die Welt entweder aus sich selbst, oder aus nichts oder aus einer vorhandenen Materie hervorgebracht. Hätte Gott sie aus sich selbst hervorgebracht, so wäre die Welt ein Theil von Gott, und Gott wäre folglich theilbar und veränderlich. Hätte Gott sie aus nichts geschaffen, so wäre Gott nicht gütig. Denn die Güte Gottes fordert, daß er das Beßte und Vollkommenste hervorbringe; die Materie aber ist böse und fehlerhaft. Nichts bleibt also übrig, als daß Gott die Welt aus einer ewigen Materie gebildet habe. Die-

3) Method. de libero arbitrio in Photii Bibliotheca Cod. 236. pag. 941.

Diesem Beweise fügte Hermogenes einen zweyten bey: Gott ist allezeit Gott und allezeit Herr gewesen. Er könnte aber nicht allezeit Herr seyn, wenn nicht beständig etwas vorhanden gewesen wäre, worüber er herrschte. Deswegen muß die Materie beständig neben Gott ihrem Herrn existirt haben 1).

Tertullian, den die Abweichung des Hermogenes von den strengen Sittenregeln der Montanisten vermuthlich noch mehr erbittert hatte, als die theoretischen Meinungen desselben, gibt sich alle Mühe, die eben angeführten Gründe für die Ewigkeit der Materie zu entkräften. Zuerst bemerkt er gegen den letzten Beweis, daß der Name Herr nicht die Substanz, sondern die Regierung Gottes bezeichne (also nur einen Verhältnißbegriff ausdrücke). Gott war allezeit Gott, aber nicht allezeit Herr. Das letzte wurde er erst damals, als Geschöpfe hinzukamen. Hierauf greift Tertullian den Hauptsatz des Hermogenes geradezu an, und behauptet, daß durch denselben die Materie Gott gleich, und zu einem zweyten Gott gemacht werde, indem man ihr nämlich die Ewigkeit — das charakteristische Merkmal Gottes — beylege. Gegen den ersten Beweis des Hermogenes wendet er ein, daß die Schwierigkeit, die Unvollkommenheiten und Uebel in dieser Welt zu erklären, durch die Annahme einer ewigen Materie keinesweges befriedigend gehoben werde. Denn man könne dabey weiter fragen, warum Gott eine so fehlerhafte Materie ausgebildet habe, von der er doch wissen mußte, daß aus ihr nichts Gutes hervorgebracht werden könnte. — Noch erinnert Tertullian, daß Gott abhän-

1) Tertull. adv. Hermog. c. 2 et 3.

abhängig von der Materie seyn würde, wenn er ihrer zur Schöpfung der Welt benöthigt gewesen wäre. Auch sucht er zu zeigen, daß die Meinung des Hermogenes der heiligen Schrift und besonders der Stelle 1 Buch Mos. 1, 1. widerspreche. Dagegen läßt er sich nicht darauf ein, die Hauptbedenklichkeit seines Gegners durch eine ausführliche Erklärung zu heben, wie das Uebel in der Welt mit der Weisheit und Güte des Weltschöpfers zusammenstimme.

§. 130.

Mit dem Hermogenes stimmten die Gnostischen Partheyen darin überein, daß sie die Materie der Welt für unerschaffen und ewig erklärten 1), allein über die Person des Weltschöpfers hatten sie ganz eigne Vorstellungen. Auch sie glaubten in dem Gedanken, daß Gott Urheber der Welt sey, unüberwindliche Schwierigkeiten zu finden. Wie ließe sich, urtheilten sie, von einem Wesen, das unbegränzte Weisheit und Güte besitzt, ein unvollkommenes Werk erwarten? Wie kann also diese Welt, welche so mannichfaltige Uebel und so viele Keime des Bösen in sich faßt, von ihm hervorgebracht seyn? Deswegen schrieben sie die Weltbildung einem mächtigen Wesen zu, das zwar vermöge einer Reihe von Emanationen von dem höchsten Gott entsprungen sey, das aber diesem an allen Vollkommenheiten weit nachstehe.

1) Valentins eigne Erklärung, daß die Materie ungeschaffen, und nur geformt sey, wird von seinem Anhänger Droserius angeführt in dem Dialogus de recta in Deum fide, der mit Unrecht dem Origenes ist zugeschrieben worden. In Opp. Orig. t. I. p. 841.

So wie die Gnostischen Partheyen in diesen Hauptsätzen übereinstimmten; so wichen sie in der weiteren Ausführung derselben beträchtlich von einander ab. Ihre Meinungen sowohl über die Zahl der Emanationen, als über die Würde des Weltschöpfers oder Demiurgus, dem Einige höhere, Andere niedrigere Eigenschaften beylegten, und dem Einige noch mehrere Gehülfen zugaben, wie auch endlich über die Veranlassungen zur Weltschöpfung, waren sehr verschieden. Es würde weder interessant noch lehrreich seyn, die Meinungen eines jeden Gnostischen Sectenstifters, so wie sie uns durch die hierin sehr unzuverläßigen Berichte der Kirchenlehrer sind überliefert worden, hier der Reihe nach umständlich aufzuführen, denn die mehrsten enthalten nach ihrem buchstäblichen Sinn so viel Ungereimtes, daß man sie eher für Träume eines Fieberkranken als für den wirklichen Lehrbegriff denkender Köpfe halten sollte 2). Valentin z. B., dem doch selbst seine Gegner einen gebildeten Verstand und nicht wenig Gelehrsamkeit zuschreiben, und dessen Lehrgebäude über die Kosmogonie unter allen Gnostischen am kunstreichsten ausgeführt und durch die aufbehaltenen Nachrichten am umständlichsten bekannt ist, hat die Weltentstehung auf eine solche Art erklärt, daß man ihn entweder

2) Eine genaue Darstellung der Gnostischen Systeme giebt Walch in dem ersten Band seiner Ketzergeschichte. Mit weit größerem Untersuchungsgeist, aber auch mit der Geneigtheit die Lücken der Geschichte durch kühne Hypothesen zu ergänzen haben Beausobre in seiner reichhaltigen Histoire de Manichee und Mosheim besonders in seinen Commentariis de rebus Christianorum ante Constantinum die Lehre der Gnostiker bearbeitet.

weder für einen unsinnigen Schwärmer halten oder in die Zuverläßigkeit der uns überlieferten Nachrichten ein gerechtes Mißtrauen setzen muß. Man hat zwar Versuche gemacht, in das verworrene Gewebe von Ungereimtheiten vernünftigen Sinn und Zusammenhang zu bringen, Beausobre besonders hat hierin seinen Scharfsinn angestrengt 3), allein solche künstliche Deutungen sind zu erzwungen und willkührlich, als daß man sie für etwas mehr, als für ein Spielwerk des Witzes halten könnte. So wahrscheinlich es ist, daß die Schriftsteller, welche die Lehre Valentins und andrer Gnostiker beschreiben, besonders der schwache Irenäus, dem die Uebrigen mehrentheils gefolgt sind, die wahre Meinung jener Männer unvollkommen aufgefaßt, und ihnen manche Ungereimtheit geliehen haben, an welche sie selbst nicht dachten, so dürfte es doch eine vergebliche Bemühung seyn, die Zusätze und Verirrungen der Erzähler genau absondern zu wollen.

§. 131.

Mehr Zusammenhang ist in den Vorstellungen des Marcion, welche Beausobre und Mosheim mit vielem Fleis entwickelt haben. Er bildete die Ideen seines Vorgängers Cerdo weiter aus, und unterschied sich von den andern Gnostikern dadurch, daß er keine Zeugungen von Aeonenreihen annahm. Dagegen lehrte er ein höchstes Wesen, das vollkommne Güte besitze, und allein Gott im eigentlichen Sinne genannt zu werden verdiene, und neben diesem eine ewige Materie, die von einem bösen

3) Beausobre Histoire de Manichée t. II. p. 156 seqq.

bösen Wesen dem Teufel beherrscht werde. Von dem guten Gott sind dann mehrere andre Wesen entsprungen, unter denen eins einen Eingriff in die Herrschaft des Teufels that, und aus der demselben zugehörigen Materie die Welt bildete. Dieser Weltschöpfer ist dem höchsten Gott nicht gleich, sondern weit untergeordnet; er ist auch nicht gütig sondern nur gerecht und heißt blos im uneigentlichen Sinne Gott. Zwischen ihm und dem Teufel herrscht ein beständiger Krieg, und er wird von den Juden, wie der Teufel von den Heiden angebethet. Wodurch Marcion auf diese Vorstellungen von der Schöpfung geführt wurde, ist leicht einzusehen. Er hoffte das Böse in der Welt leichter erklären zu können, wenn er die Welt von einem untergeordneten Wesen, das noch dabey mit einem boshaften Gegner zu kämpfen habe, entstehen ließe. Er glaubte weiter durch diese Voraussetzungen das Verhältniß des alten Testaments zu dem neuen befriedigend erklären zu können. Die sanften Gebote Jesu und die harten Strafgesetze Moses von Einem Gott herzuleiten dünkte ihn unmöglich, und er sah also die ersten als das Werk des guten und höchsten, die letzten aber als das Werk des geringern und gerechten Gottes an 1).

§. 131.

1) Mit Unrecht hat man dem Marcion den Vorwurf gemacht, daß er drey Götter annehme. Nur das gute und höchstvollkommene Grundwesen ist ihm wahrer und eigentlicher Gott, dem sowohl der Weltschöpfer als der Teufel unterworfen sind, und an Vollkommenheit bey weitem nachstehen.

§. 132.

Gegen die Meinungen der Gnostiker und Marcioniten wurde es in den katholischen Gemeinden als Hauptlehrsatz angenommen, daß der höchste Gott, der Vater Jesu Christi, auch zugleich der Schöpfer der Welt und der Gott der Patriarchen sey. Hierin stimmen alle Glaubensbekenntnisse dieses Zeitalters überein 1), und einzelne Lehrer gaben sich Mühe, diesen Lehrsatz zu beweisen und die Gegengründe der Gnostiker zu widerlegen. Irenäus in seinem Werk gegen die Gnostiker ist vorzüglich damit beschäfftigt, ob er gleich weder die Kenntnisse noch die Gewandheit des Geistes besaß, welche zu einem glücklichen Polemiker erfordert werden. Seinen Beweisen fehlt es oft sowohl an Ordnung als an Bündigkeit. Gegen den Satz, daß die Welt nicht von dem höchsten Gott geschaffen sey, bedient er sich des folgenden Grundes: Wäre die Welt von Engeln erschaffen, so müßte das entweder mit dem Wissen und Willen des höchsten Gottes, oder ohne dieses geschehen seyn. Im ersten Falle sind die Engel nur Werkzeuge, welche den Willen Gottes ausführten, und dieser ist eigentlich als Schöpfer zu betrachten. Im zweyten Falle müßte man annehmen, daß die Engel mächtiger sind als Gott, oder daß Gott sich um nichts bekümmert, indem ein so wichtiges Werk ohne sein Wissen und ohne seinen Willen geschehen ist, welches zu glauben ungereimt wäre 2). Hierauf geht er in die einzelnen Speculationen der Gnostiker ein, sucht das Ungereimte derselben zu

1) Iren. adv. haer. c. 10. Tertull. de praescript. haeret. c. 13. Origen. de princip. prooem. Opp. t. I. p. 47.

2) Adv. haer. l. II. c. 2. p. 117.

zu zeigen, und sowohl aus der heiligen Schrift als aus der Tradition den Satz zu bestätigen, daß nur ein Gott Weltschöpfer und Vater Jesu Christi sey, und daß dieser nicht durch den Dienst der Engel, sondern durch sein Wort und seine Weisheit die Welt hervorgebracht habe.

Auch Tertullian bestreitet die Meinung, daß der Schöpfer der Welt von dem höchsten Gott verschieden sey, in seinem ersten Buche gegen den Marcion. Ausser denen Gründen, die ich schon an einem andern Ort angeführt habe 3), beruft er sich auf die Schönheit und vortreffliche Einrichtung der Welt, die eben deswegen gewiß kein des höchsten Gottes unwürdiges Werk sey. Gewiß wird, sagt er, Gott dadurch mehr geehrt, wenn man ihm diese schöne Welt beylegt, als wenn man behauptet, daß er nichts geschaffen habe, und ganz unthätig gewesen sey 4). Weiter greift Tertullian den Marcion durch eine Folgerung an, die einer Chikane ähnlicher sieht, als einer Widerlegung, und durch die er zeigen will, daß derselbe eigentlich nicht drey, sondern neun Götter annehmen müsse 5). Die Art endlich, wie er die Hauptstütze der Marcionitischen Meinung, nämlich die Unvereinbarkeit des Uebels mit dem Glauben an einen höchst weisen und gütigen Weltschöpfer, umstürzt, wird in der Folge bey der Erzählung der Versuche über die Theodicee bemerkt werden.

§. 133.

3) Bey der Lehre von der Einheit Gottes im ersten Bande. S. 390. 391.

4) Adv. Marc. l. I. c. 13. 14.

5) Ib. c. 15.

§. 133.

Bey der Lehre von der Weltschöpfung sind die Vorstellungen des Origenes vorzüglich merkwürdig, weil sie vieles Eigenthümliche enthalten, weil sie auf philosophische Grundsätze gestützt waren, und weil sie schon in dieser Periode für anstößig gehalten würden, und Widerspruch fanden.

Origenes legt auch bey diesem Dogma die allgemeine Kirchenlehre zum Grunde, daß Ein Gott alles geschaffen und geordnet, und die ganze Welt aus nichts hervorgebracht habe, daß diese Welt erschaffen sey, zu einer gewissen Zeit angefangen habe, und wieder werde aufgelöst und zerstört werden. Dagegen rechnet er unter die durch die kirchliche Lehre nicht entschiedenen Stücke, was vor der Welt dagewesen sey, und nach der Welt seyn werde 1), und über diese Stücke hält er sich berechtigt, weitere Untersuchungen anzustellen.

Ganz entscheidend und nachdrücklich verwirft Origenes die Meinung von einer unerschaffenen, und also in Absicht auf ihren Ursprung von Gott unabhängigen Materie, als eine aus der unrichtigen Vergleichung der Werke Gottes mit den Arbeiten menschlicher Künstler entlehnte, aber Gottes völlig unwürdige Vorstellung. Eben die unaussprechliche Macht und Weisheit, sagt er, welche [wie alle, die eine Vorsehung behaupten, zugeben] den Din-

gen

1) De princip. prooem. t. I. p. 47. 48. Man kann leicht bemerken, wie sorgfältig hier die Ausdrücke gewählt sind, damit die eignen Hypothesen des Origenes ohne Mühe der allgemeinen Kirchenlehre angepaßt werden können.

gen ihre vorher nicht vorhandne Eigenschaften mittheilte, ist auch im Stande, die Materie selbst durch ihren Willen hervorzubringen. Welch ein Gedanke, daß Gott nichts habe schaffen können, wenn er nicht glücklicher Weise eine Materie vorgefunden hätte, die er bearbeiten konnte! Wer hätte auch eine unerschaffne Materie Gott unterworfen, oder woher hätte diese ihre Fähigkeit Bildung und Form anzunehmen? Wie es ungereimt wäre, die kunstreiche Einrichtung der Welt ohne einen weisen Baumeister zu denken; so scheint es nicht minder ungereimt, daß eine Materie, die gerade die rechte Größe und Beschaffenheit hatte, um die Welt daraus zu bauen, und die so folgsam gegen die Befehle Gottes war, ungezeugt sey 2). Eine ewige Materie anzunehmen erklärt er für eine fast eben so gefährliche Meinung, als die gänzliche Leugnung der Vorsehung, oder des Daseyns eines Weltbaumeisters 3).

So wenig Origenes eine unerschaffene Materie behauptete, so sehr schien ihm ein Zeitursprung der Welt, vor welchem keine Geschöpfe vorhanden gewesen wären, undenkbar. Zwar gab er einen Anfang der gegenwärtigen Welt zu, aber er nahm zugleich an, daß vor derselben eine unzählige Reihe von Welten vorhanden gewesen

2) Fragm. Comment. in Gen. Opp. t. II. p. 2. 3.. De princ. l. II. c. 1. §. 4. Opp. t. I. p. 8. Hier werden fast die nämlichen Gründe angeführt, nur beruft sich Origenes noch auf 2 Marc. 7, 28. und auf die im vorhergehenden von mir angeführte Stelle aus dem Hirten des Hermas. Cf. etiam Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 19.

3) ib. l. c.

sen sey, und daß auf dieselbe eine unzählbare Reihe andrer Welten folgen werde. Gott ist ihm also von Ewigkeit her Schöpfer und nie ohne Geschöpfe gewesen. „Wenn wir behaupten, daß diese Welt einen Anfang „genommen habe, so macht man den Einwurf: Was „wirkte Gott, ehe er die Welt hervorbrachte? Die Gott„heit für müssig und unbeweglich zu halten, und zu glau„ben, daß ihre Güte zu irgend einer Zeit nicht wohlthä„tig, ihre Allmacht nicht wirksam gewesen sey, wäre zu„gleich ungereimt und gottlos. — Hierauf antworten „wir: So wie nach der Zerstörung dieser Welt eine andre „folgen wird, so ist auch vor dem Anfange derselben eine „andre gewesen.“ Beides wird auch durch die heilige Schrift bestätigt, daß Gott eine neue Welt schaffen werde Jesaj. 66, 22., und daß vorher eine ältere Welt dagewesen sey Pred. 1, 9. 4).

Es sind uns auch noch einige Gründe aufbehalten, durch welche Origenes seine Meinung von einer anfangslosen Schöpfung unterstützte. „So wie kein Werkmeister „ohne Werk, kein Dichter ohne Gedicht, kein Herrscher „ohne Unterthanen ist — denn der Werkmeister hat von „dem Werke, der Dichter von dem Gedichte, der Herr„scher von den Unterthanen den Namen; — so muß „nothwendig das Erschaffene von Anfang an gewesen „seyn, so daß keine Zeit war, wo es nicht existirte. „Denn gäbe es eine Zeit, wo keine Werke waren, so „würde ohne sie auch kein Werkmeister gewesen seyn — „eine offenbar gottlose Folgerung! Ferner würde fol„gen, daß der unveränderliche und unwandelbare Gott „ver-

4) De princ. l. III. c. 5. §. 3. Opp. t. I. p. 149.

„verändert worden sey. Denn wenn er erst nachher alles „gemacht hat, so fand bey ihm eine Veränderung, ein „Uebergang von dem Nichterschaffen zum Schaffen statt, „was ebenfalls ungereimt wäre“ 5).

Origenes war nicht der erste christliche Lehrer, der die Meinung von anfangslosen Weltenreihen und einer ewigen Schöpfung vortrug, sondern er hatte darin seinen Lehrer, den alexandrinischen Clemens zum Vorgänger. Denn ob wir gleich in den noch übrigen Schriften desselben nichts davon finden, so versichert doch Photius, daß er in seinen Hypotyposen eine anfangslose Materie [ὕλην ἄχρονον] und viele Welten vor Adam behauptet habe 6). Dagegen fand diese Meinung des Origenes noch in dem dritten Jahrhundert lebhaften Widerspruch. Methodius Bischoff von Tyrus richtete gegen sie ein eignes Werk von den erschaffnen Dingen (περὶ γενητῶν), das zwar verloren gegangen ist, von dem aber Photius einen Auszug aufbehalten hat 7). Methodius sucht zuerst die eben angeführten Beweise des Origenes zu entkräften. Origenes hatte geschlossen, daß allezeit Geschöpfe seyn und gewesen seyn müßten, weil Gott allezeit Schöpfer sey. Dagegen erinnert Methodius, Gott habe alle Vollkommenheiten in sich und durch sich selbst, und bedürfe der Welt nicht; er heisse allmächtig, weise, Schöpfer und Herr nicht wegen der Welt, sondern um seiner selbst willen; Gott bleibe also immer vollkommen, er möge schaffen, oder nicht schaffen. Auch den zweyten Grund des Origenes,

5) Photii Biblioth. Cod. 235. p. 931. seq.

6) Phot. Bibl. Cod. 109. p. 285.

7) Ib. Cod. 235. p. 931 seq.

nes, daß ein Zeitanfang der Schöpfung der Unveränderlichkeit Gottes widerspreche, läßt sein Gegner nicht unbeantwortet. Hat Gott, sagt er, aufgehört die Welt zu schaffen oder nicht? Er hat aufgehört, denn sonst würde die Welt nicht vollendet seyn. Wenn also Gott dadurch nicht verändert worden ist, daß er aufhörte zu schaffen, so kann er auch durch den Anfang des Schaffens nicht veränderlich geworden seyn.

Endlich sucht Methodius zu beweisen, daß in der Behauptung einer ewigen Schöpfung ein Widerspruch liege. Was keinen Anfang des Daseyns hat, ist auch ungezeugt oder ohne Urheber. Wenn also Gott Urheber der Welt ist; so folgt, daß er sie nachher hervorgebracht habe, da sie vorher nicht da war. Der Schöpfer muß nothwendig früher seyn, als das Geschöpf. Dieses wird durch eine Vergleichung mit einer Statüe und einem Künstler weiter ausgeführt.

Aus den Gründen des Origenes und den Gegengründen des Methodius erhellt, daß schon damals denkende Köpfe auf die Schwierigkeiten stießen, welche auf der einen Seite ein Anfang der Welt in der Zeit und auf der andern Seite eine anfangslose Reihe erschaffener Dinge mit sich führt.

§. 134.

Ueber den Zweck der Weltschöpfung finden wir bey den Kirchenlehrern öftere Erklärungen. Alle kommen darin überein, daß Gott die Welt nicht etwa deswegen geschaffen habe, weil er ihrer bedurfte 1). Bey den Geschöp-

1) z. B. Athen. leg. p. 291 al.

schöpfen erkennen sie, daß die unvernünftigen um der vernünftigen willen hervorgebracht seyen, und sie sehen den Menschen als Zweck der Schöpfung an 2). Origenes vertheidigt diesen Satz gegen die Einwürfe des Celsus, welcher die Vorzüge und die glücklichere Lage der Thiere pries 3), und Lactantius führt ihn noch weiter aus. Er zeigt, daß Gott die Welt nicht um seiner selbst willen erschaffen habe, weil er, wie vorher, ohne sie seyn konnte, und weil er aller hervorgebrachten Dinge gar nicht bedarf. Er zeigt weiter, daß die leblosen Dinge um der lebendigen willen erschaffen seyen, und daß auch alle übrige lebendige Wesen nur zum Gebrauche und zum Beßten der Menschen daseyen. Der Mensch ist also der Zweck der Schöpfung, und dazu bestimmt, die Werke Gottes zu betrachten und seine Anordnungen zu preisen, kurz Gott zu verehren 4).

Wie die Gnostiker von den übrigen Christen sich darin unterscheiden, daß sie einem untergeordneten Wesen die Welterbauung zuschrieben, so trugen sie auch kein Bedenken diesem unvollkommnen Weltschöpfer unedlere Triebfedern bey Hervorbringung seiner Werke beyzulegen. Die Begierde Unterthanen zu haben, gegen die er sich als Gesetzgeber und Regent zeigen konnte, und deren Verehrung ihm Freude machen sollte, war es, welche ihn bewog, die Materie der Welt zu formen, und Geschöpfe zu bilden.

Die

2) Deus mundum non sibi sed homini fecit. Tertull. adv. Marc. l. I. c. 13. Just. Apol. mai. p. 48. Orig. Homil. in Genesin I. Opp. t. II. p. 56. Lactant. de ira Dei c. 13.

3) Contra Celsum l. IV. §. 74. Opp. t. I. p. 558 seqq.

4) Lact. Institt. div. l. VII. c. 4 et 5.

Die Manichäer hielten die Welt für ein Werk des höchsten Gottes, der sie durch einen guten und erhabenen Aeon aus der ewigen Materie bilden ließ, und über die Absichten ihrer Erbauung hatten sie ebenfalls eigne Vorstellungen. Aus dem Lichtreiche, lehrten sie, war eine große Menge von Seelen durch das böse Grundwesen geraubt worden, die dasselbe in einer beständigen Gefangenschaft, gebunden an die Fesseln der Materie, zurückzuhalten sucht. Die Welt — ein Mittelding zwischen dem Reiche des Lichtes und der Finsterniß — ist dazu gegründet, um die geraubten Seelen von der Vermischung mit den Theilen der Finsterniß nach und nach abzusondern, und sie in das Lichtreich, ihr wahres Vaterland, zurückzuführen 5).

§. 135.

Ganz eigenthümlich und vorzüglich merkwürdig ist die Art, wie Origenes die Absichten von der Erschaffung der Körperwelt erklärte. Er behauptete, wie schon vorhin bemerkt worden ist, daß die ganze Körperwelt um der vernünftigen Wesen willen erschaffen sey. Wie sollte er aber die Ungleichheit der vernünftigen Wesen mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes vereinigen? Sollte er annehmen, daß Gott aus partheyischer Vorliebe einige vernünftige Wesen mit höhern Vorzügen und Kräften ausgerüstet und in einen glücklichen Zustand gesetzt, andre aber sparsamer begabt und weniger beglückt habe, ohne daß jene ihren Vorzug, oder diese ihre Zurücksetzung verdient hätten? Schon der Gedanke einer

5) Cf. Moshemii Commentar. de rebus Christ. ante Constantinum p. 818. seqq. Walch Ketzergeschichte 1 B. S. 757.

einer solchen Partheylichkeit schien ihm Beleidigung der Gottheit, und er sah sich daher gedrungen, alle Ungleichheiten der Vorzüge und des Zustandes der Geschöpfe blos aus ihrem freyen Verhalten herzuleiten. Aus diesen Principien entwickelte er sich die Absichten der Schöpfung. Gott hatte keinen andern Grund vernünftige Geschöpfe hervorzubringen als seine Güte, und er schuf sie daher ursprünglich alle gut und alle gleich 1). Zugleich begabte er sie mit Freyheit, damit das Gute ihr Eigenthum [Frucht ihrer eignen Selbstthätigkeit] würde, indem sie es durch eigne Sorgfalt bewahrten. Sie waren also der Veränderung fähig, und konnten durch Unachtsamkeit und Nachlässigkeit vom Guten abweichen und zum Bösen sich hinneigen. Durch den verschiedenen Gebrauch, welchen die Geschöpfe von ihrer Freyheit machten, entstand unter ihnen eine große Ungleichheit. Einige nämlich entfernten sich weiter, Andre weniger von dem Guten 2). Gott erschuf deswegen die Welt und gab ihr einen solchen Umfang, und eine solche Einrichtung, daß sie die ganze Anzahl der Geister fassen konnte, und ihnen die nöthigen Hülfsmittel zu ihrer Besserung darbot. Allen diesen Geistern wies Gott in der erschaffenen Welt solche Wohnungen und solche Geschäffte an, wie sie ihrem freyen Verhalten und dem Grade ihrer Schuld gemäß waren, und bekleidete sie mit Körpern, die für ihren neuen Wohnort sich schickten.

So

1) Die ursprüngliche Gleichheit aller Seelen hatte Basilides behauptet, den Tertullian widerlegt. De anima cap. 23. Origenes behauptet sie gegen den Heracleon. Comment. in Joh. p. 337. Opp. t. IV.

2) De princip. l. II. c. 9. §. 2. et 6. Opp. p. 97. cf. c. 8.

So entstand die Eintheilung von himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen. Einige Geister sind in die Sonne, den Mond und die Sterne gesetzt 3). Andre, welche wir Engel nennen, sind bey der Regierung der Welt geschäfftig und noch Andre sind mit menschlichen Körpern bekleidet, und erfahren, je nachdem sie es verdient haben, mancherley Schicksale 4). Zweifelhafter ist es, ob Origenes lehre, daß auch einige Geister in Thierkörper gesetzt worden seyen. In einer Stelle heißt es ausdrücklich, daß die Hypothese von der Präexistenz und dem vorhergehenden Betragen der Geister nicht auf die Thiere auszudehnen sey, weil diese nicht um ihrer selbst, son-

3) Daß die großen Weltkörper beseelt seyen, wurde auch von einigen griechischen Philosophen behauptet. Der regelmäßige unveränderliche Kreislauf derselben, dessen wahre Ursache man noch nicht ahnete, konnte leicht auf den Gedanken führen, daß in ihnen verständige Wesen wohnten, durch welche ihre Bewegungen gelenkt würden. Origenes nahm diese platonische Meinung ohne Bedenken an, und glaubte sie auch in der heiligen Schrift bestätigt zu finden. Aus Hiob. 25, 5. schließt er, daß auch die Gestirne nicht frey von Sünden sind. Besonders wendet er auf sie die Stelle Röm. 8, 19-23. an, und setzt die dort der Creatur verheissene Befreyung darin, daß die Gestirne ihre Leiber ablegen werden. De princip. l. I. c. 7. p. 71 seqq. cf. contra Cels. l. V. §. 10 et 11. et l. VIII. § 66. De Orat. Opp. t. I. p. 209. In der allgemeinen Kirchenlehre war es nicht entschieden, ob die Gestirne beseelt seyen oder nicht. De princ. prooem. p. 48. Hingegen auch Tatian glaubte daß in den Sternen, wie in den Menschen und Engeln ein eigner Geist sey. Orat. ad Graec. p. 254.

4) De princ. l. III. c. 5. §. 5. Opp. t. I. p. 150.

sondern um andrer willen da sind 5). Wer vermag aber zu entscheiden, ob wir hier die eignen Worte des Origenes oder eine Verbesserung des Rufinus lesen! In einer andern Stelle wenigstens erklärt sich die Rufinische Uebersetzung sehr stark gegen die Einschließung der Seelen in Thierkörper, und doch sagt der griechische Text gerade das Gegentheil. „Die Seele, welche vom Guten abweicht, in Bosheit versinkt, und länger darin verharrt, wird, wenn sie sich nicht bekehrt, zum Thiere. — Sie bekommt z. B. wenn sie an einem den Wasserthieren ähnlichen Leben Gefallen findet, vielleicht auch, zur Vergeltung für ihren tiefern Fall, den Körper dieses oder jenes Wasserthieres 6).“ So viel ist immer und auch aus dieser Stelle sichtbar, daß Origenes hierin nichts Sicheres entscheiden wollte.

Alle

5) ib. l. II. cap. 9. §. 3.

6) De princ. l. I. c. 4. p. 76. — Wenn aber auch Origenes diese Meinung, die er nur leise und zweifelhaft andeutet, und die ihm Hieronymus und Justinian so bitter vorgeworfen haben, ganz entscheidend angenommen hätte, so könnte man doch nicht sagen, daß er eine eigentliche Seelenwanderung im pythagoräischen Sinne behauptet habe. Denn er wollte nicht, daß dieselben Seelen in dieses Leben auf Erden mehrmals zurückkämen, und von neuem gebohren würden, sondern er glaubte, daß die bösen Seelen in einer andern Weltperiode andre dem Grade ihrer Schuld angemessene Körper bekämen. Die pythagoräische Seelenwanderungen in Thierkörper verwirft Origenes ausdrücklich. Adv. Cels. l. V. §. 49. Opp. t. I. p 615. l. VIII. §. 30. p. 764. al. Daß auch dieselbe Seele mehrmals gebohren werde, bestreitet er Opp. t. III. p. 441 et 567. 568. cf. Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 314.

Alle die verschiedenen Arten der mit Körpern bekleideten Geschöpfe behalten ihre Freyheit, und durch rechten Gebrauch derselben können und sollen diejenigen, welchen eine niedrigere Ordnung angewiesen ist, zu einer höhern sich emporschwingen, und so stufenweis immer weiter fortschreiten 7). Bewundernswürdig ist hierbey die Weisheit Gottes, welcher die mannichfaltigen und so sehr verschiedenen Seelen auf eine solche Art in Verbindung setzte, daß aus der großen Mannichfaltigkeit die schönste Einheit hervorgieng und die Welt zu einem harmonischen Ganzen wurde. So wie unser Körper aus vielen Gliedern besteht, und von Einer Seele zusammengehalten wird; so ist die Welt wie ein unermeßliches belebtes Wesen, welches gleichsam von Einer Seele, der Kraft und Weisheit Gottes zusammengehalten wird 8).

Nach Origenes wurde also die Körperwelt nur aus der Ursache und zu der Absicht erschaffen, um in ihr einem jeden vernünftigen Geschöpf einen seinem vorherigen freyen Verhalten angemessenen Wohnort und Zustand anzuweisen. Es fehlte ihm auch nicht an Gründen, durch welche er seine Hypothese zu unterstützen und zu bestätigen suchte. Nur allein durch sie, glaubte er, lasse sich die Gerechtigkeit Gottes rechtfertigen, und alles Zufällige und Willkührliche von den Schicksalen der Geschöpfe entfernen, indem alsdann der Grund der verschiedenen Zustände der Geschöpfe in ihrer verschiedenen Würdigkeit liege 9). Nur aus ihr lasse es sich erklären, daß der

7) l. c. l. I. c. 6. p. 69.

8) De princ l. II. c. 1. §. 3. 4. p. 77. l. II. c. 9. §. 6. p. 99.

9) Ib. l. III. c. 5. p. 150.

eine Mensch mit einem fähigern, der andre mit einem schwächern Verstand geboren wird, daß dem einen schon von seiner Geburt an ein glückliches Loos zu Theil wird, den andern von den ersten Tagen an das Unglück verfolgt, daß der eine unter den Juden geboren wird, wo er das Gesetz hat, oder unter den Griechen, wo er Weisheit findet, der andre unter den Skythen, wo Fremde geopfert werden. Von dem Menschen selbst hängt es nicht ab, wo er gebohren werden will, es muß also dieses, wenn man der Weisheit der Vorsehung nicht zu nahe treten will, in dem vorigen Verhalten der Seele seinen Grund haben 10).

Doch Origenes begnügte sich nicht damit, seine Meinung aus Vernunftgründen zu beweisen, sondern versuchte auch, sie als schriftmäßig darzustellen. Hier zeigt sich offenbar die schwächste Seite seines Systems. Man sieht gar zu deutlich, daß er seine Ideen nicht aus der Bibel abgeleitet hat, sondern nur durch spielenden Witz und spitzfindige Deuteleyen seine philosophischen Begriffe in die Bibel hineintragen will. Er preßt die Etymologie der Redensart καταβολη κοσμου, wodurch in der heil. Schrift häufig die Schöpfung bezeichnet wird, und will, daß eben dadurch ein Herabstürzen der Seelen aus einem höhern in einen niedrigern Zustand bezeichnet werde 11). Eben so hängt er an der Etymologie des Worts ψυχη Seele, welches er von ψυχος Kälte ableitet. In der heiligen Schrift, bemerkt er, ist die Kälte Bild des Bösen und die Seele führt also diesen Namen, weil sie in dem Eifer für das Gute kalt geworden, und deswegen aus einem bessern

10) ib. l. II. c. 8. §. 4. c. 9. §. 5.

bessern Zustande in einen geringern herabgesunken ist 12). Entscheidend scheint ihm besonders die Stelle Röm. 9, 10, 11. Wie läßt sich, schloß er, die Liebe Gottes gegen Jakob, und sein Haß gegen Esau, ehe sie gebohren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf eine Gottes würdige Art denken, wenn man nicht einen frühern Zustand annimmt, worin der eine die Gnade, der andre das Misfallen Gottes verdient hat? Eben so bedeutungsvoll schien ihm der Ausspruch des Paulus Röm. 8, 20., daß die Creatur der Vergänglichkeit unterworfen d. h. an die vergängliche Körperwelt angeknüpft sey, nicht freywillig, sondern durch den Willen dessen, der sie unterworfen hat 13).

Die Grundzüge der ganzen Theorie des Origenes sind aus Plato entlehnt, der die Versetzung der präexistirenden Seelen in Körper zur Strafe ihrer Vergehungen gleichfalls gelehrt hatte, und der auf diesen Satz ebenfalls durch die Bemühung, den verschiedenen Zustand der Seelen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, geleitet worden war 14). Auch unter den Christen hatte Origenes einige Vorgänger gehabt. Die Präexistenz

11) Ib. l. II. c. 5. §. 4. p. 149. Diese geheime Bedeutung des Worts καταβολη schien ihm so wichtig, daß er sie nicht gern schriftlich vortragen will, weil die Erklärung leicht misbraucht werden und Verläumdern oder Neuerungssüchtigen in die Hände gerathen könne. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 888.

12) Ib. l. II. c. 8. p. 96.

13) l. II. c. 9. §. 5. p. 99. 100.

14) Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie. 2 Th. S. 169.

existenz der Seelen, und daß diese wegen ihrer Sünden auf die Erde verstoßen seyen, hatte Basilides behauptet 15). Bardesanes stellte Gott als den Schöpfer einer guten Welt vor, aus der die Seelen wegen ihrer Sünden verstoßen, und in materielle Körper eingeschlossen sind 16). Auch der Lehrer des Origenes der berühmte Clemens von Alexandrien scheint ähnliche Vorstellungen gehabt zu haben, ob gleich in seinen noch übrigen Schriften nichts davon vorkommt. Denn wenn Photius von ihm erzählt, er habe in seinen Hypotyposen Seelenwanderungen gelehrt 17), so ist das wahrscheinlich von einer Versetzung der Seelen in die Körperwelt zu verstehen 18) — Ungeachtet dieser Vorgänger gebührt doch dem Origenes der Ruhm, die eben auseinandergesetzte Meinung zuerst ausführlich entwickelt, und eine genauere Vereinigung derselben mit dem christlichen Lehrbegriff versucht zu haben. Was sie ihm vorzüglich wichtig machte, war, wie er selbst sagt, weil er sie als das einzige Mittel betrachtete, um die Einwürfe niederzuschlagen, welche die Valentinianer, Marcioniten und andre aus der Ungleichheit der Creaturen gegen die Gerech-

15) Clem. Al. Strom. l. IV. p. 600.

16) Dial. de recta fide in Opp. Orig. t. I. p. 834.

17) Biblioth. Cod. 109.

18) Dabey weicht jedoch Clemens darin von der Meinung seines Schülers Origenes ab, daß er die Versetzung der Seelen in die Körperwelt nicht als eine über sie verhängte Strafe ansieht, sondern als eine göttliche Veranstaltung, wodurch sie zu einer höheren Vollkommenheit geführt werden sollen. Strom. l. IV pag. 160. cf. Quis dives salvetur p. 954.

rechtigkeit, Güte und Weisheit des Weltschöpfers hernahmen 19).

§. 136.

Wenn gleich die Hypothese des Origenes über die Ursachen der Weltschöpfung, die ihm jedoch mehr als bloße Hypothese war, große Schwierigkeiten gegen sich hat, so wird man doch dem edlen Beweggrunde, aus dem er sie aufstellte, nämlich Gottes Güte und Gerechtigkeit zu rechtfertigen, Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und man wird schwerlich läugnen können, daß sie einen Zusammenhang und eine Consequenz hat, woran es hundert andern theologischen Meinungen fehlt. Dessen ungeachtet hat sie vorzüglich dazu beygetragen, um den Origenes in einen schlimmen Ruf zu bringen, und schon in dem gegenwärtigen Zeitalter blieb sie nicht ohne Widerspruch. Methodius, den wir schon im vorhergehenden als einen eifrigen Gegner des Origenes kennen gelernt haben, richtete auch gegen diese Meinung desselben seine Angriffe, und einen seiner Gegengründe hat uns Photius aufbehalten 1). „Wenn der Körper der „Seele gleichsam als eine Fessel angelegt ist; so muß „das geschehen seyn, um sie entweder in der Ausübung „des Guten, oder in der Ausübung des Bösen zu hindern und zu fesseln. Gewiß nicht das erste. Denn kein „Arzt gibt einem Kranken ein Arzneimittel, wodurch „seine Krankheit vermehrt wird; viel weniger thut das „Gott. Es bleibt also nur das letzte übrig, daß der „Körper eine Fessel des Bösen seyn soll. Allein wir sehen,

19) De princ. l. II. c. 9. §. 5. p. 99.

1) Biblioth. cod. 234. p. 907.

„hen, daß die Menschen dennoch von Anfang an, da sie „Körper hatten, in die größten Sünden gefallen sind. „Folglich ist der Körper keine Fessel [kein Hinderniß] „des Bösen, und überhaupt keine Fessel, und die Seele „ist nicht mit ihm erst nach der Uebertretung verbunden „worden.“

§. 137.

Ueber die Art der Schöpfung sind ebenfalls noch die Meinungen der Kirchenlehrer zu bemerken. Alle stimmen darin überein, daß der Vater die Welt durch seinen Sohn oder den Logos erschaffen habe. Stellen, welche dieses beweisen sind schon in der Geschichte der Trinitätslehre vorgekommen, und ich will diese nicht wiederholen, sondern nur einige Bestimmungen anführen, wodurch man das Geschäfft des Vaters bey der Schöpfung von dem Geschäfft des Sohns zu unterscheiden suchte. Origenes betrachtet den Sohn als den eigentlichen Werkmeister der Welt, hingegen den Vater, als den ersten Schöpfer, weil er dem Sohne den Auftrag gegeben hat die Welt zu schaffen 1). Methodius hingegen sagt, es seyen zwey schaffende Kräfte, die eine, welche durch ihren bloßen Willen auf einmal alles was sie hervorbringen will aus nichts hervorgehen läßt — das ist der Vater, die andre, welche das Hervorgebrachte ordnet und ausschmückt — das ist der Sohn als die allmächtige und starke Hand des Vaters 2).

Ueber

1) Contra Cels. l. VI. §. 60. Opp. t. I. p. 678.

2) Apud Phot. Biblioth. Cod. 235. p. 937.

Ueber die Erklärung der mosaischen Urkunde von der Weltbildung theilen sich die Kirchenväter in zwey Meinungen. Einige bleiben dem buchstäblichen Sinn getreu, wie z. B. Theophilus von Antiochien in seiner weitläufigen Erklärung der sechs Tagewerke, wobey er jedoch auch von mystischen Deutungen nicht frey ist 3). Hingegen die Alexandrinischen Lehrer fanden den wörtlichen Sinn Gottes unwürdig, und sie hatten schon an dem Juden Philo einen Vorgänger in der allegorischen Erklärung 4). Clemens läßt alles auf einmal durch Eine Kraft erschaffen werden, und findet die Ursache der Eintheilung in Tagewerke blos darin, weil nicht alles auf einmal erzählt werden konnte, und weil der ungleiche Werth der erschaffnen Dinge dadurch unterschieden werden soll. Besonders verwirft er das als einen der Gottheit unanständigen Gedanken, daß Gott nach vollbrachter Schöpfung geruht habe. Wenn Gott der gütige, sagt er, ruhte, oder aufhörte Gutes zu thun, so hörte er auch auf, Gott zu seyn. Sein Ruhen heißt nur, daß er eine unverbrüchliche Ordnung bey allen Dingen festsetzte und jedes Geschöpf von der alten Verwirrung ruhen ließ 5). Noch weit deutlicher erklärt sich Origenes über den nämlichen Punct. Gegen Celsus, welcher es ungereimt fand, daß der Allmächtige mehrere Tage auf die Schöpfung verwendet habe, beruft er sich auf seine (nun verlorne) Auslegung der Genesis, worin er die buchstäbliche Erklärung jener Erzählung bestritten habe 6). Unter

den

3) Ad Autol. l. II. pag. 355 seqq.

4) De opif. mundi p. 3 et 5.

5) Strom. l. VI. p. 813.

6) Contra Cels. §. 60. p. 678.

den Beyspielen solcher Stellen, wo man unmöglich dem wörtlichen Sinn getreu bleiben könne, setzt er ausdrücklich die Beschreibung der sechs Tagewerke mit dem Zusatz: Welcher Vernünftige wird das glauben, daß der erste, zweyte und dritte Tag, daß Abend und Morgen ohne Sonne, Mond und Sterne, und daß der erste Tag ohne Himmel gewesen sey? 7).

Von der Vorsehung Gottes.

§. 138.

Die Griechische Philosophen hatten sehr verschiedene Meinungen über die Fortdauer der Welt und den Wechsel der Begebenheiten in derselben. Die Epikuräer leiteten alle Veränderungen der Dinge von einem bloßen Zufalle her. Die Stoiker behaupteten ein unwiderstehliches Fatum und unterwarfen alles einer strengen Nothwendigkeit. Plato lehrte nicht nur eine göttliche Vorsehung, sondern gab auch von ihr sehr erhabene Beschreibungen, ob er sie gleich durch die Annahme einer ewigen Materie gewissermaßen beschränkte 1). Mit diesen drey griechischen Secten setzt Josephus, der gern Juden und Griechen vergleicht, und vielleicht der Vorliebe für solche Vergleichungen zuweilen etwas historische Wahrheit aufopfert, die Pharisäer, Sadducäer und Essäer in Parallele. Die Pharisäer verbinden nämlich, nach seinem Be-

richte

7) De princ. l. IV. p. 174. 175. cf. Opp. t. III. p. 27.

1) Cl. *Meiners* Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore, Lemgoviae 1780.

richte, das Fatum mit dem freyen Willen der Menschen, und lassen die menschlichen Schicksale von beyden zugleich abhängen. Hingegen die Sadducäer läugnen das Fatum ganz, und leiten das Gute sowohl als das Böse ganz von dem freyen Willen des Menschen her. Die Essäer endlich schreiben alles lediglich der göttlichen Vorsehung zu 2).

Jesus hatte es sich zum besondern Geschäfft gemacht die Vorsehung Gottes, die sich über alles, auch über die geringsten Geschöpfe, erstreckt, in das hellste Licht zu setzen. Matth. 6, 25 ff. 10, 29-31. und eben so nachdrücklich redet hiervon Paulus Apostelg. 17, 24-28. Die Christen verwarfen deswegen die Meinungen der Stoiker und Epikuräer mit Abscheu, so wie sie hingegen die Platonische Lehre mit Beyfall und Billigung erwähnen, und zugleich das Daseyn einer Vorsehung auf das stärkste behaupten. „Unter die strafbaren Fragen, sagt „Clemens, gehört auch die, wenn man Beweise verlangt, ob es eine Vorsehung gebe? — Vielleicht darf „man so etwas nicht einmal zu beweisen versuchen, da „die Vorsehung aus dem Anblick aller sichtbaren, so „weise und künstlich geordneten Dinge hervorleuchtet 3).“ Eben so findet es Lactantius nicht nöthig, sich auf einen umständlichen Beweis der Vorsehung einzulassen, weil die Uebereinstimmung aller Völker sie genugsam bestätige, und selbst der roheste Mensch, wenn er sein Auge gen Himmel erhebt, durch die Betrachtung der Grö-

2) Joseph. Antiq. l. XVIII. c. 1. De bello Jud. l. II. c. 8.

3) Strom. l. V p. 646. l. VII. p. 816.

Größe, der Bewegung, der Anordnung, der Beständigkeit, der Nützlichkeit und Schönheit der Dinge von ihr überzeugt wird 4). Ueberhaupt vertheidigen die Kirchenlehrer das Daseyn der Vorsehung mit den nämlichen Gründen, womit sie das Daseyn Gottes beweisen. Am umständlichsten sind die Gründe dafür aus dem Bau des menschlichen Körpers in dem Buche des Lactantius de opificio Dei aus einander gesetzt, und die Einwürfe, welche die Epikuräer aus der Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen hernahmen, widerlegt.

Die Wichtigkeit der Lehre von der Vorsehung sahen die Kirchenlehrer sehr gut ein, und Clemens erinnert mit Recht, daß, wenn man sie nicht annehme, das ganze Erlösungswerk zur Fabel werde 5). Das praksche Gewicht derselben drückt Athenagoras aus: „Würden wir wohl so rein und untadelhaft leben, wenn wir „nicht glaubten, daß Gott die Aufsicht über das ganze „Menschengeschlecht führe? Weil wir aber überzeugt „sind, daß wir Gott, unserm und der ganzen Welt „Schöpfer, von allem unserm Leben Rechenschaft zu „geben haben, so wählen wir eine so mäßige, menschen„freundliche und verachtete Lebensart 6)."

§. 139.

Es war damals eine gewöhnliche Meinung, daß die Veränderungen auf der Erde für abhängig von dem Ein-

4) Lact. institt. div. l. I. c. 2.

5) Stromat. l. I. p. 346. fin.

6) Legat. pro Christ. p. 288.

Einfluß der Gestirne, und deswegen für nothwendig gehalten wurden. Auch einige Gnostiker behaupteten eine solche unwiderstehliche Wirkung der Gestirne, welche über alle Dinge, nur nicht über die Christen sich erstrecke 1). Diese Vorstellungen verwerfen die Kirchenväter. Bardesanes, obgleich selbst einigen Gnostischen Lehrsätzen zugethan, hat ein Buch περι ειμαρμενης geschrieben, worin er den Glauben an einen unvermeidlichen Einfluß der Gestirne bestritt, und wovon ein Fragment übrig geblieben ist 2). „Die mehrsten, sagt Clemens, schreiben den Wachsthum und die Veränderungen den Gestirnen hauptsächlich (als ersten wirkenden Ursachen) „zu, und setzen dadurch, so viel von ihnen abhängt, „die unermüdete Wirksamkeit des Vaters aller Dinge „herab. Die Elemente und die Gestirne sind angeordnet um das zu vollbringen, was zur Einrichtung des „Ganzen dient. Sie gehorchen und verrichten das, „wozu der Befehl des Herrn sie anweist. Denn es ist „der göttlichen Kraft eigen, alles im Verborgnen zu „wirken 3).“ Clemens gesteht hier den Gestirnen Einfluß auf die Erde zu, aber er macht diesen Einfluß ganz abhängig von der Regierung Gottes, und will die Gestirne

1) Theodot. Excerpt. §. 69 seqq. in Opp. Clem. p. 985.

2) Grabii Spicil. sec. I. p. 289 seqq. Bardesanes lehrte, daß zwar die Seele frey, und einem unvermeidlichen Schicksal nicht unterworfen sey, daß hingegen der Körper und was ihn betrifft, wie Reichthum und Armuth, Leben und Tod unter dem Schicksal stünden. Phot. Biblioth. Cod. CCXXIII p. 662.

3) Strom. l. VI. p. 816. 817.

stirne blos als Werkzeuge, durch welche Gott wirkt, betrachtet wissen.

Origenes verwirft ebenfalls die Meinung, daß die Veränderungen auf Erden, und besonders, daß die Handlungen der Menschen durch den Einfluß der Gestirne nothwendig bestimmt seyen — eine Meinung, wodurch, wie er richtig bemerkt, die Freyheit des Menschen aufgehoben, alle Schuld und Belohnungswürdigkeit zernichtet und auch das Gebeth zu Gott vergeblich werden würde. Er gibt zu, daß die Gestirne wohl Zeichen und Abbildungen der zukünftigen Veränderungen auf Erden enthalten könnten, welche besonders von den Engeln verstanden würden, allein er läugnet, daß die Gestirne Ursachen von jenen Veränderungen seyen 4).

§. 140.

So sehr die Kirchenväter die Vorsehung Gottes behaupteten, und allen Zufall und alle blinde Nothwendigkeit ausschlossen, so sehr waren sie entfernt, durch die göttliche Regierung aller Dinge die Freyheit der Menschen aufzuheben. Hierüber erklärt sich Justin: „Niemand meyne, daß wir ein unvermeidliches Schicksal an„nehmen, weil wir lange vorher angekündigte und genau „erfüllte Weissagungen glauben. Wir behaupten viel„mehr nach dem Unterricht der Propheten, daß jeder, „nach dem Verdienst seiner Handlungen Belohnungen und „Strafen empfange. Wenn dieses nicht wäre, sondern „alles durch das Schicksal geschähe, so hienge gar nichts „von uns ab, und wenn durch das Schicksal der Eine

„gut,

4) Comment. in Gen. Frag. Opp. t. II. p. 3-13.

„gut, der Andre böse wäre, so fände bey diesem kein Lob „und bey jenem kein Tadel statt. Hätte das Menschen„geschlecht keine freye Wahl das Böse zu fliehen und das „Gute zu thun; so wäre es schuldlos, wie es auch han„deln möchte. Daß aber der Mensch aus eigner Wahl „handelt, beweisen wir so: Wäre jemand nothwendig be„stimmt; so würde er des Gegentheils gar nicht fähig „seyn, noch so oft sich ändern können; — ja es gäbe „alsdann nicht einmal einen Unterschied zwischen der Tu„gend und dem Laster und beide wären bloße Einbildun„gen. — So etwas zu behaupten wäre die ärgste Gott„losigkeit. — Das unveränderliche Schicksal besteht viel„mehr darin, daß denen, welche das Gute wählen, eine „würdige Belohnung, denen aber, welche das Gegentheil „thun, eine verdiente Strafe zu Theil wird 1).“

Eben so wie Justin entfernt Origenes den Gedanken, daß durch die höhere Lenkung aller Dinge die Freyheit der Menschen aufgehoben werde. „Wir behaupten, „alles werde von Gott auf eine mit unsrer Freyheit über„einstimmende Art regiert, und alles zum Bessern geführt, „so weit es dessen fähig ist 2).“ Auch zeigt er umständlich, daß das Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes eben so wenig der menschlichen Freyheit entgegen sey, als der welcher von einer tollkühn unternommenen Reise eines Andern den unglücklichen Ausgang vorhersieht, Urheber dieser Reise genannt werden kann 3).

§. 141.

1) Justin. Apol. mai. p. 69.
2) Adv. Celsum l. V. §. 21. Opp. t. I. p. p. 594.
3) Orig. Comment. in Gen. Opp. t. II. p. 9-11.

§. 141.

In Absicht auf die Art, wie die Vorsehung ausgeübt wird, haben die mehrsten Lehrer die Vorstellung, daß Gott zwar die Aufsicht über das Ganze führe, aber die Besorgung des Einzelnen den Engeln übergeben habe 1). Man darf indessen nicht glauben, daß sie dadurch die specielle Vorsorge Gottes läugnen wollen, sondern sie betrachten die Engel blos als Werkzeuge, deren sich die Vorsehung in der Regierung des Einzelnen bedient. Justin wenigstens, der sonst ausdrücklich die Sorge für die einzelnen Dinge den Engeln zuschreibt, macht doch den Heiden Vorwürfe darüber, daß sie Gottes Vorsehung blos auf die Gattungen der Dinge einschränkten, und sie nicht auf das Einzelne erstrecken wollten 2). Clemens bemerkt, daß auch das, was Gott durch Mittelursachen hervorbringt für göttliche Wirkung zu halten sey, und verbindet deswegen die specielle Vorsehung Gottes mit der Ausrichtung seines Willens durch die Engel 3). Novatian erklärt, daß Gottes Vorsehung über alles, über einzelne Menschen und ganze Städte, ja selbst über die allergeringsten Dinge sich erstrecke, und beruft sich dabey auf die Aussprüche des Heilandes, daß ohne Gottes Willen kein Sperling vom Dache, kein Haar von unserm Haupte fallen könne 4). Nach diesen Zeugnissen kann ich nicht mit Rößler (in seinem schätzbaren Lehrbegriff der drey ersten Jahrhunderte S.

138.

1) Man sehe den achten Abschnitt §. 118.

2) Dial. cum Tryph. p. 218.

3) Stromat. l. VI. p. 821. 822.

4) De Triuit. c. 8.

138. 139.) annehmen, daß die Kirchenväter Gott die Sorge für das Einzelne abgesprochen haben 5).

Theodicee.

§. 142.

Die Frage, wie das Uebel in der Welt mit einer gütigen und heiligen Vorsehung sich vereinigen lasse, liegt dem Verstande, der über die Religionslehre nachdenkt, so nahe, daß die Beantwortung derselben, schon von den frühern Zeiten an, den Scharfsinn und den Untersuchungsgeist der Philosophen und Theologen beschäfftigt hat. Auch die christlichen Lehrer der gegenwärtigen Periode konnten nicht umhin, auf dieses Problem zu treffen, und sie versuchen mehrere Wege, um es zu lösen.

Die Gnostiker zerschnitten den Knoten anstatt ihn aufzulösen. Bey ihrer Vorstellung von der Welt, als dem Werke eines zwar mächtigen aber doch eingeschränkten Wesens, wurde es ihnen nicht schwer zu zeigen, daß eine Reihe von Dingen unmöglich vollkommen seyn könne,

5) Selbst das, daß Athenagoras die Unordnungen und Uebel in der Welt aus der nachläßigen Aufsicht der Engel über die ihrer Vorsorge anvertrauten Dinge ableitet, berechtigt nicht zu der Folgerung, daß Athenag. keine specielle Vorsehung angenommen habe. Denn es wird dadurch nicht der Gedanke ausgeschlossen, daß diese Fehler der Engel eben sowohl als die Fehler der Menschen unter der göttlichen Zulassung, Aufsicht und Leitung gestanden haben.

könne, die einen unvollkommnen Schöpfer habe, und noch dazu aus einer bösen ewigen Materie gebildet sey. Auf eine ähnliche Art erklärten die Manichäer die Mischung des Guten und Bösen in der Welt aus dem Kampfe zweyer Grundwesen, deren eins lichtvoll und gut, das andre finster und böse ist.

Noch im Anfange des vierten Jahrhunderts rechtfertigt ein Schriftsteller der katholischen Parthey, Lactantius, die göttliche Vorsehung über das Böse in der Welt auf eine Art, die zwar weder völlig Gnostisch noch Manichäisch ist, aber doch nahe an beide gränzt. Die Hauptzüge seiner Vorstellungen sind folgende: Die Welt, welche Gott erschuf, mußte aus widerwärtigen und streitenden Dingen bestehen. Denn wie die Klarheit des Lichts nur durch Vergleichung mit dem Schatten erkannt wird, so kann auch in diesem Leben das Gute nicht ohne das Böse seyn. Beide hängen, ob sie gleich sich entgegengesetzt sind, so unzertrennlich zusammen, daß man beide aufhebt, sobald man das eine hinwegnimmt. Die Tugend z. B., wenn sie nicht mit der Sünde zu kämpfen hat, verliert ihren Werth, und hört auf Tugend zu seyn. Daß man Reichthum für ein Gut hält, rührt von der Bitterkeit der Armuth her, und wie schätzbar die Gesundheit sey, lernt man durch Krankheit und Schmerzen. Es muß also Böses daseyn, damit Gutes erfolgen könne.

Weil es aber für Gott unanständig war, das Böse selbst hervorzubringen, so schuf er zwey erhabene Wesen. Das erste, welches mit allen erhabenen Eigenschaften Gottes geschmückt ist, und der Sohn Gottes heißt, ist

die Quelle alles Guten. Das andre, welches zwar auch ursprünglich gut erschaffen war, aber aus Neid gegen jenes Wesen abfiel, heißt der Teufel und ist die Quelle des Bösen. Das erste ist gleichsam Gottes rechte und das andre Gottes linke Hand. Sie kämpfen miteinander und wetteifern, ob das eine mehr Böses oder das andre mehr Gutes hervorbringen könne, und aus diesem Kampf und Wetteifer entsteht die Mischung des Guten und des Bösen 1). Das Böse in der Welt ist dazu da, daß der Mensch zwischen ihm und dem Guten wählen, das erste vermeiden und das letzte suchen kann 2).

§. 143.

Die übrigen Lehrer versuchten auf eine andre Art Gott über das Böse in der Welt zu rechtfertigen. Sie stimmen alle darin überein, daß Gott nicht für den Urheber des Bösen gehalten werden dürfe. Das moralische Böse erklären sie aus der Freyheit des Menschen, welche zernichtet werden würde, wenn Gott das Böse ver-

1) Lactant. instit. div. l. II. c. 8. Ein Theil dieses Capitels fehlt in einigen Handschriften und wird für unächt gehalten. Allein es ist sehr begreiflich, daß einige Abschreiber eine Stelle ausließen, in der sie eine anstößige Begünstigung des Manichäismus und auch des Arianismus fanden. Dagegen kommt die ganze Vorstellungsart mit dem, was Lactantius an andern Orten sagt (Institt. l. II. c. 12. l. V. c. 7. De ira Dei c. 13.) zu gut überein, als daß man Bedenken tragen sollte, sie einem Schriftsteller beyzulegen, der ohnedas von dem kirchlichen Lehrbegriff sich mehrmals auffallend weit entfernt.

2) De ira Dei c. 13.

verhindern wollte, womit dann zugleich die Möglichkeit und der Werth der Tugend, wie auch alle Zurechnung der Handlungen aufgehoben werden würde 1). Das physische Uebel erklärt Athenagoras auf eine eigne Art. Er glaubt nämlich, daß die Engel, welchen Gott die Aufsicht über die einzelnen Dinge anvertraut hat, zuweilen nachlässig in ihren Geschäften sind, woraus dann Unordnungen entstehen 2.) Andre leiten es von dem Teufel her, dem Gott zugelassen habe, die Menschen durch Leiden auf die Probe zu stellen und besonders die Verfolgungen gegen die Christen anzustiften 3). Tertullian, der physisches und moralisches Böses [mala supplicii et delicti] genau unterscheidet, schreibt das erste Gott, aber das letzte dem Teufel als Urheber zu, und bemerkt, daß das erste um des letzten willen verhängt werde 4). Cyprian gibt als eine Ursache der vielen Uebel auch diese an, daß die Welt zu altern anfange, und als dem Ende nahe ihre vorige Kraft nicht mehr habe 5). Theophilus sieht das physische Uebel als eine Folge der Sünde an. „So wie sich das Hausgesinde verschlimmert, wenn der „Hausherr nichts mehr taugt, so sind die Thiere und „andre irdische Dinge schlechter geworden, seitdem die „Men-

1) Just. Dial. c. Tryph. p. 197. Tertull. adv. Marc. l. II. c. 6. 7. Man vergleiche auch den eilften Abschnitt dieses Handbuchs.

2) Athen. leg. p. 303.

3) Justin. Apol. mai. p. 46. 47. Apol. min. p. 94.

4) Advers. Marc. l. II. c. 14.

5) Ad Demetrianum p. 186. 187.

„Menschen in Sünden versunken sind 6).“ Arnobius behauptet zwar, daß von Gott durchaus nichts Böses und Schädliches kommen könne, allein auf die Frage: Woher das Böse? begnügt er sich mit der bescheidenen Antwort: Wir wissen es nicht, und es ist auch nicht nöthig für uns es zu wissen; wir halten uns blos an den Satz, daß Gott nicht Urheber davon sey 7).

Clemens von Alexandrien macht über die Theodicee nur einige gelegentliche Bemerkungen. Er ist der erste, welcher die Unterscheidung zwischen einem wirkenden und zulassenden Willen Gottes deutlich ausdrückt. „Es wäre „ein gottloser Gedanke, daß Plagen und Verfolgungen „durch Gottes Willen geschehen. Denn weder der Herr „hat durch den Willen Gottes gelitten, noch die Verfolg„ten werden durch den Willen Gottes verfolgt. Dennoch „geschieht nichts ohne den Willen Gottes. Es bleibt „also nur übrig, kurz zu sagen, daß solche Dinge durch „Zulassung Gottes geschehen [συμβαινειν μη κωλυσαντος του „Θεου]. Nur dadurch läßt sich die Vorsehung und Güte „Gottes retten. Er wirkt die Verfolgungen (der Chri„sten) nicht, er verhindert aber auch diejenigen nicht, „welche sie wirken 8).“ An einem andern Orte verwirft Clemens die Folgerung, daß man Gott, weil er das

Böse

6) Ad Autolycum l. II. § 17. p. 362.

7) Adversus gentes l. II. p. 80. 81.

8) Strom. l. IV. p. 602. Eben diese Unterscheidung macht auch Origenes De princ. l. III. c. 2. §. 7. Opp. t. I. p. 142. Er sagt nämlich, daß das Böse nicht ohne Gott, aber nicht durch Gott geschehe.

Böse nicht hindert, als den Urheber desselben ansehen müsse, da er es doch nicht hindern könne, ohne die Freyheit aufzuheben und fügt hinzu: „Nichts kann Gott „widerstehen. Er lenkt auch die bösen Handlungen der „Menschen zum Guten. Sein erhabenes Geschäfft ist es, „nicht nur selbst Gutes zu thun — denn das ist Gottes „Natur – sondern auch das Böse, das andre ausdenken, „zum Guten zu wenden 9).“

§. 144.

Umständlicher und öfter erklärt sich Origenes über das Böse in der Welt, und versucht auf mehrerley Art die daraus gegen die Vorsehung entspringenden Zweifel wegzuräumen. Auf die Frage des Celsus: Woher das Böse? erkennt er zwar die Schwierigkeiten einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage, bemerkt aber doch zugleich, daß das Böse nicht von Gott, auch nicht aus der Materie herrühre, sondern in dem freyen Willen des Menschen seinen Grund habe 1). In einer andern Stelle zeigt er, daß Gott nicht Urheber des Bösen sey, weil er sonst nicht belohnen und strafen könne. Er unterscheidet das physische und moralische Böse, (ungeachtet er diese Ausdrücke selbst nicht gebraucht), und behauptet, das letzte komme gar nicht von Gott, das erste hingegen rühre freylich von Gott her, werde aber blos zur Besserung der Menschen von ihm veranstaltet, gerade so wie weise Erzieher ihren Zöglingen zuweilen Beschwerden und Stra-

9) Strom. l. I. p. 367-369.

1) Contra Cels. l. IV. Opp. t. I. p. 553 et 554.

Strafen auflegen 2). Wie Gott das Böse zur Beförderung des Guten zu lenken wisse, zeigt Origenes durch viele Beyspiele aus der biblischen Geschichte 3). So sehr er aber die Bemerkung billigt, daß Gott die schädlichen und verwerflichen Thaten der Menschen so zu leiten wisse, daß sie zur allgemeinen Wohlfahrt beytragen, so richtig fügt er die Erinnerung hinzu, daß dieser von Gott veranstaltete wohlthätige Erfolg der bösen Thaten durchaus nicht zur Rechtfertigung der bösen Thaten selbst gemisbraucht werden dürfe 4).

Die eigentliche Theodicee des Origenes ist in den Vorstellungen enthalten, welche er über den Zweck der Weltschöpfung aufstellte und die im vorhergehenden 135. §. geschildert worden sind, und gerade die Absicht Gottes Vorsehung gegen alle Einwürfe zu rechtfertigen, hatte ihn auf jene Vorstellungen geführt, oder wenigstens sie ihm so vorzüglich wichtig gemacht. Durch sie hoffte er alle Schwierigkeiten glücklich zu lösen, denn ihnen zufolge entspringt alles moralische Böse aus der Freyheit der vernünftigen Geschöpfe, die Gott ihnen nicht nehmen kann, ohne ihre Natur zu zerstören. Alles physische Böse ist lediglich um des moralischen willen da, weil nämlich die Gerechtigkeit Gottes den Geschöpfen ein Schicksal zutheilt, das ihrem Verhalten gemäß ist.

Alles

2) Ib. l. IV. p. 674-676. — Das Böse ist nichts und also nicht von Gott geschaffen. Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 65.

3) In Numer. Hom. XIV, Opp. t. II. p. 323.

4) Contra Celſ. l. IV. p. 556.

Alles Uebel, das ein Geschöpf erfährt, ist eine seinen Sünden proportionirte Strafe, und ein Mittel zu seiner Besserung, ob wir gleich unfähig sind die Ursachen der göttlichen Einrichtungen in einzelnen Dingen zu entdecken 5). Wie weit die Vorstellungsart des Origenes hinreiche, Gottes Heiligkeit und Güte zu rechtfertigen, darüber haben Clericus und Bayle gestritten 6).

5) De princ. l. II. c. 9. §. 4. Opp. t. I. p. 94.

6) Bayle Dict. hist. et crit. Art. Origene. Chaufepié Dict. Art. Le Clerc.

Zehnter Abschnitt.

Lehre von der Natur und Bestimmung des Menschen.

§. 145.

Die Lehre von der Natur und Bestimmung des Menschen führen die christlichen Lehrer der ersten Periode nirgends im Zusammenhang aus, sondern begnügen sich damit, gelegentlich einzelne Bemerkungen und Erläuterungen darüber vorzutragen. Der Geschichtschreiber ihrer Begriffe hat also das Geschäffte, ihre zerstreute Aeussrungen zu sammeln, und sie, so gut er kann, zu einem Ganzen zu vereinigen.

Die allgemeine Kirchenlehre war einfach und begriff, wie sie Origenes beschreibt, nur wenige Stücke, „Es wird gelehrt, daß die Seele ihr eignes Wesen und „Leben (substantiam vitamque propriam) habe, und daß „sie nach ihrem Weggang aus dieser Welt eine ihrem Ver„halten gemäße Vergeltung erhalten werde. — Auch „das ist bestimmt, daß jede vernünftige Seele freye Will„kühr und Willen habe. Wir sind folglich keiner Noth„wendigkeit unterworfen, so daß wir gegen unsern Willen

„zu

„zum Guten oder Bösen gezwungen würden. Wenn wir „nämlich völlige Freyheit besitzen, so können uns viel- „leicht einige Kräfte zum Bösen anreitzen und andre „zum Guten beförderlich seyn, allein wir werden doch „durch keine Nothwendigkeit gezwungen, gut oder böse „zu handeln. — Ob aber die Seele durch den Saamen „sich fortpflanze, so daß ihre Beschaffenheit und Sub- „stanz in dem körperlichen Saamen eingeschlossen wäre, „oder ob sie einen andern Ursprung habe, ob sie gezeugt „oder ungezeugt sey, das wird durch die kirchliche Lehre „nicht bestimmt entschieden 1).

§. 146.

Bey dieser einfachen Lehre blieben die Christen nicht stehen, sondern stellten über die Natur des Menschen, ge- nauere Untersuchungen an. Nach einer Meinung die da- mals sehr ausgebreitet war, nahm man an, daß der **Mensch aus drey Theilen, aus dem Geist,** oder dem vernünftigen Wesen, aus der Seele, einem sinnlichen Wesen, das Empfindungen und Neigungen hat, und end- lich aus dem materiellen Körper bestehe. Plato hatte diese Meinung vorgetragen, und sie scheint auch in den apostolischen Briefen begünstigt zu werden 1). So behaupteten die meisten Gnostiker eine doppelte Seele in dem Menschen eine vernünftige, und eine sinnliche 2).

Die

1) De princip. prooem. p. 48.

1) 1 Theß. 5, 23. Hebr. 4, 12.

2) Valentinus Iren. l. I. c. 5. § 5. Isidorus, der Sohn des Basilides Clem. Al. l. IV p. 488. Heracleon, Valentins Anhänger Epiph. haer. XXXVI Nro. 2. Auch die Mani- chäer

Die erste kehrt, lehrten sie, einst in das Pleroma zurück, die andre kommt an einen mittleren Ort, dagegen der Körper ganz aufgelöst und zerstört wird 3). Bey den katholischen Lehrern finden wir ebenfalls drey Theile des Menschen unterschieden; jedoch erklären sie sich darüber auf eine ungleiche Art. Einige Lehrer nehmen an, daß das erste Menschenpaar vor dem Sündenfalle neben dem Körper und der Seele noch einen göttlichen Geist (gleichsam einen Theil oder Funken der göttlichen Vernunft, oder des Logos) gehabt habe, welcher aber mit dem Sündenfalle verloren gieng, und durch dessen Verlust die Menschen sterblich wurden. Diesen Geist, behaupten sie ferner, könne der Mensch, wenn er dem Guten ernstlich nachstrebe, wieder erlangen, und dadurch sich der Unsterblichkeit von neuem theilhaftig machen. Dieser Vorstellung zufolge, welche Tatian deutlich vorträgt, 4) und welche auch Irenäus gehabt zu haben scheint 5), bestehen die bösen Menschen aus zwey, die guten Menschen aus drey Theilen, indem bey ihnen der Geist hinzukommt.

Hingegen andere Lehrer betrachten den Geist als einen dritten Theil, welcher bey allen Menschen sich finde, und zu ihrer Natur gehöre. Dieses thut Clemens von Alex-

chäer nahmen zwey Seelen, eine sinnliche und eine vernünftige an. Cf. Moshem. Comment. de reb. Christ. ante Constantinum p. 83.

3) Dies war die Lehrer der Valentinianer Iren. l. II. c. 29. §. 1. 2. p. 159.

4) Orat in Graec. p. 253-255.

5) Man vergleiche die Stellen l. II c. 29 § 3. l. II c. 33 § 5. l. V c. 6. 7. 9. 10 et 12.

Alexandrien, welcher den vernünftigen Geist (το ἡγεμονικον), den körperlichen Geist, oder die sinnliche Seele, und den Körper unterscheidet 6). Origenes führt über die Natur der Seele dreyerley Meinungen an. „Einige behaupten, daß zwey Seelen in uns seyen, eine himmlische und „eine geringere: andre, daß nur eine Seele sey, die „von dem Körper zum Bösen gereizt werde, und endlich, „daß eine, aber aus mehreren Theilen bestehende Seele sey, „welche nämlich aus einem vernünftigen und unvernünftigen „Theil, und der letzte wieder aus dem θυμικον und επιθυμικον „zusammengesetzt sey 7).“ Die letzte dieser Meinungen wird, wie Origenes bemerkt, in der heiligen Schrift nicht bestätigt, die andern beiden werden von ihm umständlich geprüft, und obgleich er nicht ausdrücklich entscheiden will, so sieht man doch, daß er der ersten den Vorzug gibt 8). Ausserdem spricht er an vielen Stellen seiner Werke von den drey Theilen des Menschen 9), und glaubt, daß der Geist niemals böse seyn könne, daß aber die Seele sowohl des Guten als des Bösen fähig sey 10).

Tertullian verwirft den Unterschied zwischen Seele und Geist, so viel sich aus seinen nicht ganz deutlich ausge-

6) Strom. l. VI p. 808.

7) Plato nahm eine solche dreyfache Seele an. το ἡγεμονικον die vernünftige Seele, die im Kopf wohnt, το θυμικον die Fähigkeit zu Affekten, der er die Brust anwies, το επιθυμικον die Begierden, welchen er ihren Sitz im Unterleibe gab.

8) De princ. l. III. c. 4. p. 145 seqq.

9) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 618. p. 570. 876. In epist. ad Rom. Opp. t. IV p. 654.

10) Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 432.

gedrückten Aeusserungen schließen läßt 11), und Lactantius führt zwar die Gründe für und gegen diesen Unterschied an, 12) scheint aber den letzten das Uebergewicht beyzulegen, da er an andern Orten nur von zwey Theilen des Menschen redet 13).

§. 147.

Der ungebildete Verstand schwingt sich nicht zu dem Begriff eines eigentlich geistigen Wesens empor, sondern, wenn er auch zur Annahme einer Seele, oder eines thätigen Princips, das den Körper belebt, gelangt ist, so denkt er sich diese ganz auf eine sinnliche Art, und eignet ihr die Gestalt und die Eigenschaften des Körpers zu, von dem sie nur durch ihre leichtere und schattenartige Beschaffenheit unterschieden gedacht wird. — Diese Vorstellungsart finden wir, und zwar auf das deutlichste und stärkste ausgedrückt bey Tertull. Ihm ist es ausgemacht, daß die Seele körperlich sey, und mit dem Leibe einerley Gestalt und einerley Glieder habe. Er bestreitet die Griechischen Philosophen, welche die Körperlichkeit der Seele leugneten oder zu leugnen schienen, besonders mit dem Grunde, daß die Seele, wenn sie nicht körperlich wäre, auch keiner Vergeltung und Strafen fähig seyn würde. Merkwürdig sind besonders seine christlichen Beweise. Unter diesen nimmt die Parabel Jesu, wo dem Lazarus nach seinem Tode, folglich als er keinen Leib mehr hatte, Finger zugeschrieben werden, eine vorzügliche Stelle ein. Eine

11) De anima c. 10. 11. 20. 21.

12) De opificio Dei c. 18.

13) Institt. l. II. c. 12.

Eine Christin, fügt Tertullian mit einer Wichtigkeit, als ob er den unwidersprechlichsten Beweis vortrüge, hinzu, sah in einer Vision die Seelen in einer menschlichen Gestalt von einer hellen und luftartigen Farbe, und er trägt kein Bedenken diese Vision als ein Zeugniß Gottes aufzustellen, daß die Seele wirklich eine solche Gestalt, Farbe und körperliche Lineamente habe. — Tertullian nennt zwar die Seele einfach, aber nur deswegen, weil sie aus gleichartigen Theilen besteht; er nennt sie unsichtbar, weil unser leibliches Auge sie nicht sieht. Hingegen Johannes, da er im Geiste war, sah die Seelen der Märtyrer. Die Seele füllte den ganzen Leib aus, als Gott sie in diesen einblies, und bekam dadurch eine dem Leibe völlig gleiche Gestalt. Sie als der innere Mensch hat eben solche Glieder als der äussere Mensch, deren wir uns im Traume, wo der Leib ruht, zum Hören, Sehen u. s. w. bedienen. Doch ist die Seele, obgleich körperlich, untheilbar, denn sonst würde sie auflöslich und sterblich seyn 1). Wenn der Körper wächst, wird die Seele zwar nicht der Substanz nach vermehrt, aber sie dehnt sich weiter aus, wie eine Metallplatte ohne Vermehrung der Materie doch eine größere Ausdehnung bekommen kann 2).

Irenäus nennt zwar die Seele unkörperlich, jedoch nur in Vergleichung mit dem sterblichen Körper und unterscheidet zwischen der Seele, die er für einen Hauch und zwischen dem Geist, den er für einfach und unzu-

1) De anima c. 5-14.

2) l. c. cap. 37.

unzusammengesetzt hält 3). Den Seelen schreibt er einerley Gestalt mit dem Körper zu 4), und gebraucht dabey folgende Vergleichung: Wie Wasser, wenn es in ein Gefäß gegossen wird, und in demselben gefriert, die Form desselben annimmt, eben so haben auch die Seelen die Gestalten des Körpers und passen ihm sich an 5). Auch Tatian glaubt, die Seele sey nicht einfach, sondern aus vielen Theilen zusammengesetzt, damit sie durch den Leib sich offenbaren könne 6). Zugleich unterscheidet er den Geist von der Seele, so daß er die letzte für materiell, hingegen den ersten für erhaben über die Materie hält 7). In den Excerpten des Theodotus wird ebenfalls behauptet, daß die Seele körperlich sey, weil sie sonst nach dem Tode nicht gestraft werden könne, und weil die Erzählung Jesu von Lazarus zeige, daß die Seele Glieder haben müsse 8). Aus eben dem Grunde, daß die Seele sonst keiner Strafe fähig wäre, leugnet Arnobius die einfache Natur der Seele, und schreibt ihr corporalem soliditatem zu 9).

§. 148.

Diese grelleren Vorstellungen der Kirchenväter dürfen uns nicht befremden. Es sind die ersten Begriffe, auf welche der rohe Verstand, der eben nachzudenken an-

3) Adv. haer. l. V. c. 7. § 1.
4) Ib. l. II. c. 34. § 1.
5) l. II. c. 19.
6) Orat. Adv. Graec. p. 256.
7) p. 253.
8) Clem. Al. Opp. p. 972.
9) Adv. gentes l. II. p. 52.

anfängt, stößt, und die hernach allmählich durch die Philosophie verfeinert werden. Diejenigen Kirchenväter, welche in die Platonische Philosophie tiefer eingedrungen waren, hatten sich andre Begriffe über die Natur der Seele gebildet. Origenes bestreitet umständlich die Meinung derer, welche die Seele für körperlich hielten. Wie könnte, sagt er, eine körperliche Natur Begriffe von unkörperlichen Dingen haben? Wie die Wissenschaften fassen? Wie die göttlichen Lehren, die offenbar unkörperlich sind, verstehen? Wie die äussern Sinne, welche auf körperliche Dinge z. B. das Gehör auf den Schall, das Gesicht auf die Farben sich beziehen, körperlich sind; so kann die Seele, welche sich auf höhere Gegenstände bezieht, nichts körperliches seyn. Hieraus leitet Origenes die Folgerung ab, daß die Seele eine höhere Natur als die körperliche habe, und auch darin Gott ähnlich sey 1). In einer andern Stelle schreibt er der Seele des Menschen eine Aehnlichkeit mit Gott zu, welche darin bestehet, daß beide, wie siegende Gründe beweisen, unsichtbar und unkörperlich sind 2). Dabey ist jedoch zu bemerken, daß selbst Origenes die Seele, so sehr er auch gegen die Körperlichkeit derselben streitet, nicht für einen ganz reinen immateriellen Geist ansieht. Denn der Ausdruck unkörperlich ist bey ihm zweydeutig 3), und die Unkörperlichkeit im strengsten Sinne sah er für einen ausschliessenden Vorzug des Vaters, Sohnes und Gei-

stes

1) De princ. l. I. c. 1. § 7. Opp. t. I. p. 52.

2) Exhort. ad Mart. §. 47. Opp. t. I. p. 306. et § 43. p. 303.

3) Siehe § 116.

stes an, welche daher keinem andern vernünftigen Wesen zukommen könne 4).

Gegen den Origenes suchte Methodius die Materialität der Seele zu beweisen. Seine Gründe sind, daß Gott allein unkörperlich sey, daß die Seele, wenn sie immateriell wäre, nicht würde leiden können, und daß Jesus in der Parabel von Lazarus den in der Unterwelt befindlichen Seelen körperliche Eigenschaften beylege 5).

§. 149.

Unter den Kräften der Seele heben die Kirchenlehrer keine stärker heraus, als das αὐτεξούσιον, oder die Freyheit sowohl zum Guten als zum Bösen. Nicht nur die Alexandriner, wie Clemens 1), und Origenes 2), sondern auch alle übrige Justin 3), Athenagoras 4), Irenäus 5), Theophilus 6), Tertul-

4) De Princ. l. II. c. 2. p. 79 et l. I. c. 6. p. 71. Auf eine ähnliche Art nennt Clemens von Alexandrien die Seele unkörperlich, um damit die äusserste Feinheit (το λεπτομερέστερον) ihrer Substanz anzudeuten. Strom. l. VI. pag. 766. 767.

5) Phot. Biblioth. cod. 234 p. 932.

1) Strom. l. I. p. 368. l. IV. p. 633.

2) De orat. Opp. t. I. p. 260. De princ. l. III. c. 1. Fragm. in Gen. Opp. t. II. p. 4.

3) Apol. min. p. 93. Dial. cum Tryph. p. 186. Tat. orat. ad graec. p. 249.

4) Legat. pro Christ. p. 302 303.

5) Adv. haer. l. IV. c. 4 p. 231. 232.

6) Ad Aut. l. II. § 27. p. 368.

tullian 7), Novatian 8) und Lactantius 9) stimmen darin überein, daß der Mensch das Vermögen habe, das Gute zu wählen, aber auch dem Bösen zu folgen, die Vorschriften Gottes auszuüben und zu übertreten. Daß der Mensch dieses Vermögen besitze, beweisen sie damit, weil ohne dasselbe alle Vorschriften über das Verhalten der Menschen überflüssig seyn würden, und überhaupt weder Tugend noch Laster, weder Verdienst noch Schuld gedacht werden könne. Sie kommen auf diesen Satz so oft zurück, daß man wohl sieht, wie wichtig er ihnen war, und daß ihn Origenes mit Recht unter die Hauptstücke der allgemeinen Kirchenlehre rechnen konnte.

Die Art, wie die Freyheit sich äussert, setzt Origenes genauer auseinander. So wie er drey Theile des Menschen annimmt, den Geist, die Seele und das Fleisch, so sieht er es als die unterscheidende Eigenschaft des Geistes [der Vernunft] an, daß er zum Guten antreibe, und als Eigenschaft des Fleisches, daß es zum Bösen reitze. Die Seele steht zwischen beiden in der Mitte und ist fähig, sowohl dem einen, als dem andern zu folgen. Folgt sie dem Fleische, so ist alsdann der Mensch fleischlich oder lasterhaft. Folgt sie hingegen dem Geiste, so ist der Mensch geistig oder tugendhaft. Diese Vorstellung suchte Origenes durch die biblischen Aussprüche Röm. 8, 5-9. und Gal. 5, 17. zu bestätigen 10). Man wird die Aehnlichkeit der Ide-

7) Contra Marc. l. II. c. 6. 7.

8) De trinit. c. 1.

9) Institt. div. l. VII. c. 5.

10) In ep. ad Rom. l. I. Opp. t. IV p. 466-473. cf. De princ. l. III. c. 4. § 2 et 3.

Ideen des Kirchenvaters mit der Reinholdischen Theorie der Freyheit schwerlich verkennen.

Aus dieser Erklärung des Origenes erhält ein Punct des Valentinianischen Lehrgebäudes Licht. Schon nach Irenäus nahmen sie drey Gattungen von Menschen πνευματικους, ψυχικους und χοικους an 11). Man hat hieraus geschlossen, daß sie die menschliche Freyheit vernichtet hätten, indem sie die erste Gattung der Natur nach für gut, und die letzte ihrer Natur nach für böse hielten. Allein Valentin lehrte, daß alle Menschen aus drey Theilen, dem Geist, der Seele und dem Körper bestehen, und bestimmte nun jene drey Classen darnach, daß in den Menschen bald dieser bald jener Theil die Oberhand habe.

Ob die Manichäer die Freyheit des Willens behauptet oder geläugnet haben, ist bezweifelt worden. Sie gaben dem Menschen eine sinnliche Seele, die nothwendig böse, und eine vernünftige, die nothwendig gut sey. Sie eigneten aber doch dem Menschen das Vermögen zu, der bessern Seele das Uebergewicht zu verschaffen, und die Möglichkeit, der schlimmen Seele nachzugeben, und den Widerstand gegen sie zu vernachlässigen 12).

§. 150.

Die Untersuchung über den Ursprung der Seele würde von den alten Christen nicht übergangen. Die meisten gnostischen Partheyen hielten die vernünftige Seele für einen Funken aus dem Lichtreiche, für einen göttlichen Strahl, oder einen göttlichen Saamen, der aus dem Ple-

11) Iren. adv. haer. l. I. 7. § 5.

12) Beausobre Hist. de Manichée t. II. p. 433 seqq.

Pleroma herabgekommen sey, und einst wieder in dasselbe zurückkehren werde; die sinnliche Seele hingegen hielten sie für das Werk des unvollkommnen Weltschöpfers 1). Die Manichäer sahen in den guten Seelen Theile des Lichtreichs, welche durch den Einbruch des bösen Princips in dasselbe seyen geraubt worden, in den bösen oder sinnlichen Seelen ein Werk des Teufels. Den Gnostischen Meinungen nähert sich Arnobius. Er will es zwar nicht wagen, über den Ursprung der Seele zu entscheiden, aber so viel scheint ihm doch ausgemacht, daß die Seelen nicht Geschöpfe Gottes sind. Er findet sie zu verderbt und unglücklich, als daß sie das seyn könnten, und äußert die Vermuthung, daß sie vielleicht von geringern Kräften und Geistern gebildet worden seyen 2). — Hermogenes hingegen versuchte die Unvollkommenheiten der Seelen durch die Behauptung zu erklären, daß sie aus der ewigen Materie von Gott gebildet seyen 3).

Die Lehrer der katholischen Kirche verwarfen die Gnostischen Meinungen über den Ursprung der Seele und leiteten diesen allein von dem wahren und höchsten Gott ab. Allein die mehrsten unter ihnen liessen die Seele durch eine Art von Emanation aus dem göttlichen

1) So lehrte z. B. Valentin Iren. l. I. c. 5. hingegen Saturnin nahm zweyerley Arten von Menschen an, deren eine von Natur gut, und von den Weltschöpfern hervorgebracht, die andre von Natur böse und vom Satan erschaffen sey. Iren. l. I. c. 24. Es war dieses ein dreister Versuch, die Verschiedenheit der Denkungsarten unter den Menschen zu erklären.

2) Arnob. adv. gentes l. II. p. 68 seqq. besonders p. 74. 75.

3) Tertull. de anima c. 1 et 3.

chen Wesen entstehen, und die Stelle Genes. 2, 7. diente dazu, um sie in dieser Meinung zu bestätigen. Justin hat nicht nur gegen die Meinung, daß die Seele ein Theil und eine Aushauchung Gottes [μερος και ἐμφυσημα θεου] sey, nichts einzuwenden 4), sondern beschreibt auch die Seelen als mit Gott verwandt, und als Theile des königlichen [göttlichen] Verstandes 5). Tatian dachte eben so, denn er beweist die Unsterblichkeit damit, daß der Mensch den Geist, einen Theil Gottes (μοιραν Θεου) empfangen habe 6). Tertullian betrachtete die Seele ganz eigentlich als einen Hauch Gottes 7), und nennt den Menschen ein vernünftiges beseeltes Geschöpf, das von dem vernünftigen Werkmeister nicht nur gemacht, sondern auch aus seiner Substanz beseelt sey 8). Lactantius stimmte mit ihm völlig überein 9).

Ganz entgegengesetzt erklärt sich der alexandrinische Clemens. „Gott hat kein physisches Verhältniß gegen „uns

4) Fragment. de resurrect. Opp. t. 594 p. 189.

5) Dial. cum Tryph. p. 106. Es sind zwar nicht Worte Justins selbst, sondern eines Alten, der aber doch die eigne Ueberzeugung des Verfassers ausdrückt.

6) S. § 146 Note 4.

7) De anima c. 3 et 11.

8) Adverſ. Prax. c. 5.

9) Ficto enim corpore spiravit ad animam de fonte vitali spiritus sui, qui est perennis. — Kurz darauf wird der Unterschied der Menschen und Thierseelen beschrieben. Die letzten non ex Deo constantes sed ex communi aëre, morte solvuntur. (Die Menschenseelen bestehen also aus der göttlichen Substanz). Institt. divin. l. II. c. 12.

„uns, wie die Stifter der Ketzereien behaupten, er „mag nun die Welt aus nichts, oder aus einer vor-„herexistirenden Materie geschaffen haben. Denn in „jenem Falle war gar nichts da, in diesem aber ist al-„les (erschaffene) etwas ganz andres als Gott. Es „müste dann jemand sich erdreisten zu sagen, daß „wir ein Stück von Gott und gleiches Wesens mit ihm „wären (ει μη τις μερος ἀυτου και ὁμοουσιους ἡμας τω Θεω „τολμησει λεγειν). Ich weis aber nicht, wie jemand, „der Gott kennt, so etwas nur anhören kann, wenn er „auf unser Leben blickt, das mit so vielerley Bösem ver-„mischt ist. Man müßte auch dann eine — gottlose Be-„hauptung! — sagen, daß Gott in einigen seiner Theile „sündige. — Wir gehen Gott nichts an, weder nach „unsrem Wesen, noch nach unsrer Natur, noch nach der „eigenthümlichen Kraft unsres Wesens, ausser deswegen „allein, weil wir das Werk seiner Hände sind 10).“

§. 151.

Die Frage, wie die Seelen aller Menschen ent-springen, und wie sie mit den Körpern verbunden werden, gehört zwar nicht unmittelbar zur christlichen Religion. Dennoch wird sie von den christlichen Lehrern der gegenwärtigen Periode aufgeworfen, und auf ver-schiedenerley Art beantwortet.

Der Mensch, welcher auf einer niedrigen Stufe der Cultur steht, und zwar angefangen hat, die Seele von dem Körper zu unterscheiden, aber sie noch ganz nach der Analogie des Körpers sich vorstellt, findet keine Bedenk-lichkeit darin, das Naturgesetz der Zeugung auf die Ent-ste-

10) Strom. l. II. p. 468 et 469.

stehung der Seelen überzutragen. Dies thut Tertullian, dessen materielle Begriffe schon im vorhergehenden bemerkt worden sind, und führt seine Meinung weitläufig aus. Die Seele wird, lehrt er, auf einerley Art und zu gleicher Zeit mit dem Körper fortgepflanzt, und alle kommen von der einigen her, welche Gott dem Adam eingehaucht, und zur Mutter oder Urquelle (matricem) aller andern gemacht hat. In dem Augenblick, wo von dem Körper ein andrer Körper gezeugt wird, wird auch von der Seele eine andre Seele gezeugt, indem der Same der Seele mit dem Samen des Körpers verbunden ist 1). Um diese Meinung von der Fortpflanzung der Seelen zu bestätigen, widerlegt Tertullian die Meinung des Plato von einer Präexistenz der Seele, und die Pythagoräische von einer Seelenwanderung. Gegen die Präexistenz wendet er ein, daß sich eine gänzliche Vergessenheit des vorigen Zustandes nicht denken lasse, und daß Plato, wenn er alle Kenntnisse der Seele nicht als neuerworbene Einsichten, sondern blos als Erinnerungen angesehen wissen will, in viele Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickle 2). Daß die Seelen der Kinder in dem Leibe der Mutter gebildet werden, sucht er durch die Erfahrung und durch die heilige Schrift zu beweisen. Die Erfahrung lehrt, daß die Kinder schon vor ihrer Geburt Leben und Bewegung haben, und die heilige Schrift bestätigt es durch die Beyspiele des Jakobs und Esaus, wie auch des Johannes des Täufers. Die Seele wird folglich nicht erst bey der Geburt mit dem Körper verbunden. Wenn die Seelen nicht aus dem Samen fortgepflanzt würden, so könnte man nicht

eine

1) De anima c. 20-27.

2) ib. c. 23-24.

eine so auffallende Aehnlichkeit der Gemüthsart zwischen Aeltern und Kindern bemerken 3). Die Lehre von der Seelenwandrung widerlegt er durch die Bemerkungen, daß die menschliche Seele in Thierkörper nicht passen würde, und daß auch eine solche Verstoßung nicht als Strafe angesehen werden könne, weil zur Strafe das Bewußtseyn der Schuld erfordert wird 4).

Von den übrigen Lehrern dieser Zeit hat niemand weiter diese Vorstellung vorgetragen, obgleich Cyprian, Tertullians Verehrer ihr zugethan gewesen seyn mag. Desto mehrere Lehrer erklären sich für die Präexistenz der Seelen, welche schon früher bey den Juden Eingang gefunden hatte, und nicht nur von den Essenern angenommen 5), sondern auch von Philo vorgetragen worden war 6). Nicht nur die meisten Gnostischen Partheystifter waren ihr zugethan 7); sondern auch katholische Lehrer gaben ihr Beyfall. Daß unter diese Justin als Christ gehört habe, ist mehr als zweifelhaft 8).

Mit

3) ib. c. 25-27.

4) ib. c. 32. 33.

5) Joseph. de bello Jud. l. II. c. 8.

6) Philo's Lehrbegriff von Stahl in Eichhorns Biblioth. der bibl. Litteratur 4 Bd. S. 863.

7) Basilides Clem. Strom. l. IV p. 600. Bardesanes Dial. de recta in Deum fide in Opp. Orig. p. 862. Der Doket Julius Cassian Clem. Strom. l. IV. 553.

8) Er spricht zwar nach Art derer, die eine Präexistenz und Wanderung der Seelen annehmen (Dial. cum Tryph. p. 106.), allein an einem Orte, wo er sich als ehemaligen Platoniker redend einführt, woraus sich auf seine nach=

Mit größerer Wahrscheinlichkeit aber wird Clemens von Alexandrien darunter gerechnet 9), welcher auch die Meinung von einer physischen Zeugung der Seelen verwarf 10). Der eifrigste Vertheidiger der Präexistenz war Origenes. Ihm war diese Lehre wichtig, theils weil ihm die Unsterblichkeit der Seele dadurch am sichersten begründet schien, wenn die Seele nicht mit dem Körper entstanden sey, und also zu ihrer Fortdauer des Körpers nicht bedürfe, theils weil er dadurch die schwere Frage aufzulösen hoffte, warum die Seele an einen so schwachen Körper gebunden sey. Wie Origenes besonders aus dem letzten Grunde die Präexistenz der Seelen behauptete, und wie künstlich er sie mit seinem ganzen System über die Schöpfung verband, ist schon an einem andern Orte §. 135. gezeigt worden. Zuweilen begnügt er sich zwar, die verschiedenen Meinungen über den Ursprung der Seele aufzuzählen, ohne zu entscheiden 11); allein öfters trägt er seine Meinung geradezu vor, und unterstützt sie mit Gründen. Er beruft sich auf 1 B. Mos. 25, 22. Luc. 1, 41. Jerem. 1, 5. als Stellen, die sich ohne Voraussetzung der Präexistenz gar nicht erklären lassen 12). Besonders aber findet er sie in dem Gleichniß

nachherige christliche Ueberzeugung desto weniger schließen läßt, da sein christlicher Lehrer (l. c.) diesen Platonischen Behauptungen widerspricht.

9) S. § 135. Note 17. 18.

10) Strom. l. VI p. 808. Die Art, wie die Seele mit dem Körper verbunden werde, wird in den Eclogen der Propheten beschrieben. Clem. Opp. p. 1001.

11) In Cant. Cantic. Opp. t. III p. 58.

12) De princ. l. I. c 8. § 4. Opp. t. I. p. 72. Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 84 85.

niß Jesu von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20. angedeutet 13). Pierius, ein Schüler des Origenes, vertheidigte eben sowohl als sein Lehrer die Präexistenz der Seelen 14).

Dem Origenes hatte man Vorwürfe über seine Meinung von der Präexistenz der Seelen gemacht, und Pamphilus, berühmt als Märtyrer, und als Freund des Geschichtschreibers Eusebius, suchte ihn darüber zu vertheidigen. Er bemerkt, daß die Kirchenlehre nichts über diesen Punct entscheide, daß es also jedem freystehen müsse, den wahrscheinlichsten Vermuthungen zu folgen, und macht auf die Bescheidenheit des Origenes aufmerksam, der kein Buch von der Seele zu schreiben gewagt, und nur mit vieler Behutsamkeit seine Meinung gelegentlich geäussert habe. Hierauf führt Pamphilus die entgegenstehenden Meinungen vom Ursprung der Seelen an, und zeigt die Schwierigkeiten einer jeden. „Einige behaupten, die Seele werde neu geschaffen, und mit dem schon in dem Leibe der Mutter gebildeten und zubereiteten Körper verbunden. Sie können aber aus der heiligen Schrift keine Beweise führen, und klagen auch gewissermaßen die Gerechtigkeit des Schöpfers an, daß er nicht Allen einen gleichen Zustand des Lebens anweise. Wenn die Seele sogleich nachdem sie geschaffen wird, ohne eine Schuld begangen zu haben in einen Körper gesetzt wird, warum bekommt sie zuweilen einen blinden oder schwächlichen Körper, warum wird Einigen ein kürzeres, Andern ein längeres Leben bestimmt, und warum werden Einige unter rohen und boshaften Menschen,

13) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 703-705.

14) Phot. Biblioth. cod. 119.

schen, Andre unter gesitteten und gutartigen Menschen, und von rechtschaffenen Aeltern gebohren? Wie läßt sich also jene Behauptung mit einer unpartheyischen Vorsehung vereinigen? Von denjenigen welche die Seelen durch Fortpflanzung sich vermehren lassen, halten Einige die Seele für einen Hauch des göttlichen Geistes, und sagen, Gott habe dem Adam etwas von seiner Substanz eingehaucht. Diese scheinen auf die der Schrift widersprechende und irreligiöse Behauptung zu gerathen, daß die Substanz Gottes sündige, und für die Sünden Strafe verdiene. Sie können auch der Folgerung nicht ausweichen, daß die Seele, wenn sie mit dem Körper zugleich entsprungen und gebildet ist, auch mit dem Körper sterblich sey. Andre, welche glauben, daß im Anfang Eine Seele von Gott aus nichts sey erschaffen worden, von der die Seelen aller andern Menschen durch Fortpflanzung entstehen, werden auch dahin gebracht, die Seelen für sterblich zu halten. Denn wenn die Seele mit dem Körper durch den Samen fortgepflanzt wird, so müssen wir annehmen, daß bey unvollkommenen und unzeitigen Geburten die Seele mit dem Körper untergehe. Man mag also den Ursprung der Seelen von dem ersten Einhauchen Gottes oder von Einer zuerst geschaffenen Seele herleiten, so wird man immer auf die Sterblichkeit der Seele geführt" — Durch alle diese Bemerkungen will jedoch Pamphilus nur soviel darthun, daß man dem Origenes aus seiner Meinung kein Verbrechen machen und einem jeden die Vorstellungsart, die ihm am besten gefällt, lassen soll, ohne ihn der Ketzerey zu beschuldigen 15).

Die

15) Apol. pro Origene in Opp. Hieron. ed. Tribbech. t. IV. p. 126. 127. Orig. Opp. t. IV. p. 43 seqq.

Die andern Lehrer dieses Zeitalters haben die Frage über die Entstehung der Seele nicht berührt, den Lactantius ausgenommen. Dieser erklärt sich gegen die Präexistenz der Seelen. Denn er sieht es als einen Irrthum der Pythagoräischen Philosophen an, daß die Seelen nach dem Tode des Körpers nicht fortdauren könnten, wenn sie nicht vor dem Körper existirt hätten 16). Eben so verwirft er den Traducianismus. Körper können von Körpern, nicht aber Seelen von Seelen gezeugt werden, weil von der Seele, als einer dünnen und unberührbaren Substanz, nichts abgetrennt werden kann. Die Seelen kommen also nicht von den Eltern, sondern von Gott dem allgemeinen Vater 17).

§. 152.

Weit wichtiger, und weit genauer mit dem Wesen der Religion verwebt war die Frage über die Dauer der Seele a). Zuerst verdient bemerkt zu werden, daß einige Lehrer die Seele ihrer Natur nach für sterblich hielten, und die Unsterblichkeit nur als eine besondre Wohlthat Gottes ansahen, die dem Frommen zu Theil werde. Schon Justin äussert diesen Gedanken. „Die Seelen „sind nicht unsterblich, doch behaupte ich nicht, daß alle „Seelen sterben. Das wäre unstreitig eine erfreuliche „Entdeckung für die Bösen. Die Seelen der Frommen „bleiben an irgend einem glücklichen Ort, hingegen die „Gottlosen an einem unglücklichen, wo sie die Zeit der „Strafe erwarten. Die ersten, welche würdig sind vor

„Gott

16) Instit. div. l. III. c. 18.

17) De opificio Dei cap. 19.

a) Joach. Oporini Historia critica doctrinae de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8.

„Gott zu erscheinen, sterben nicht; die letzten hingegen „werden bestraft, so lange sie Gott will fortdauren und „gestraft werden lassen 1).“ Stärker noch und mit einigen eignen Bestimmungen erklärt sich Tatian: „Die „Seele an sich ist nicht unsterblich, sondern sterblich. „Aber es ist auch möglich, daß sie nicht stirbt. Sie stirbt „nämlich — wenn sie die Wahrheit nicht erkennt. Am „Ende der Welt aber steht sie wieder auf, und empfängt „mit dem Körper zur Strafe Unsterblichkeit. Hingegen „sie stirbt nicht, falls sie auch eine Zeit lang aufgelöst „wird, wenn sie die Erkenntniß Gottes erlangt hat. Für „sich selbst nämlich ist sie Finsterniß und nichts leuchtendes „in ihr. Die unwissende Seele ist also finster, sinkt herab nach der Materie, und kommt mit dem Körper um. „Hingegen wenn sie mit dem Geiste Gottes sich verbunden „hat, schwingt sie sich empor zu denen Gegenden, wohin „dieser Geist sie führt 2).“ Nach Theophilus ist ebenfalls der Mensch weder sterblich noch unsterblich erschaffen; aber fähig zu beidem. Hätte Gott den Menschen von Anfang unsterblich gemacht, so hätte er ihn zu einem Gott erhoben. Hätte er ihn sterblich gemacht, so würde Gott der Urheber des Todes scheinen. Gott erschuf daher den Menschen weder sterblich noch unsterblich, son-

1) Dial. cum Tryph. p. 107. 108. Diese Aussprüche werden zwar einem andern in den Mund gelegt, nämlich einem Greise, mit dem Justin sich unterredet. Allein Rößler hat richtig bemerkt, und es ist auch aus dem Zusammenhang vollkommen klar, daß sie die eigne Meinung Justins ausdrücken. — Die Fortdauer der Seele beweist Justin aus der Beschwörung des Geistes des Samuel 1 B. Sam. Cap. 28. Dial. cum Tryph. p. 200 cf. Apol. mai. § 18. p. 54.

2) Tat. orat. adv. Graec. p. 254 sqq.

sondern fähig zu beidem, damit er nach Unsterblichkeit streben, diese durch Beobachtung der göttlichen Gebote als eine Belohnung davon tragen und dadurch ein Gott werden möchte, damit er aber auch, wenn er Gott ungehorsam wäre, selbst die Ursache seines Todes würde 3).

Irenäus hingegen behauptet, daß weder die Seele, weil sie ein Hauch des Lebens ist, noch der Geist, weil er einfach und untheilbar ist, untergeben könne 4) und daß die Seele von Natur unsterblich sey 5). Doch macht er einen Unterschied zwischen der Unsterblichkeit Gottes, der nie angefangen hat, und nie aufhören kann zu seyn, und zwischen der Unsterblichkeit der Seele, welche einen Anfang des Daseyns gehabt hat, und ihre beständige Fortdauer nur dem Willen und der Gnade Gottes verdankt 6).

Tertullian hält die Seele zwar für materiell, aber dennoch für untheilbar und deswegen für unsterblich, so daß sie nach dem Tode den Körper verläßt, und nach andern Gegenden hinschwebt 7).

§. 153.

In dem dritten Jahrhundert glaubten einige arabische Lehrer, die Seele sterbe mit dem Körper und wer-

3) Ad Autol. l. II. p. 368. cf. p. 366. Zunächst sieht wohl Theophilus auf Unsterblichkeit des Körpers, aber doch ohne die Unsterblichkeit der Seele davon zu trennen.

4) Adv. haer. l. V. c. 7. §. 1.

5) l. V. c. 4. §. 1.

6) l. II. c. 34. p. 169.

7) De anima c. 51.

werde erst wieder mit demselben einst am allgemeinen Gerichtstage auferweckt. Origenes beschäfftigte sich mit ihrer Widerlegung und brachte sie dahin, daß sie ihre Meinung aufgaben 1). Die Gründe, deren er sich dabey bediente, sind uns nicht aufbehalten worden. Dagegen sind uns doch einige Beweise, die er für die Unsterblichkeit der Seele hin und wieder in seinen Schriften gab, übrig geblieben.

"So wie das Gesicht und das Gehör bey allen Menschen von Einer Natur sind, obgleich der eine besser sieht oder hört als der andre, so müssen die vernünftigen Wesen, Gott, die Engel und die menschlichen Seelen ebenfalls von Einer Natur seyn, da sie alle an der Weisheit und Heiligkeit theilnehmen. Da nun Gott und die himmlischen Wesen unvergänglich sind, so muß es auch die Seele seyn, welche einerley Natur mit ihnen hat. Auf diese Art erhellt auch die Ewigkeit der göttlichen Güte, daß diejenigen ewig sind, welche von ihr Wohlthaten empfangen. Auch ausserdem wäre es gottlos, zu behaupten, daß die Seele, welche Gott zu fassen (zu betrachten) fähig ist, gänzlich vergehe, als wenn nicht schon das, daß sie Gott erkennen und betrachten kann, hinreichend wäre, ihr eine beständige Dauer zu verschaffen. Denn wenn auch die Seele dieses aus Nachlässigkeit versäumt, so behält sie doch immer die Fähigkeit zurückzukehren, und nach dem Ebenbilde Gottes, nach welchem sie geschaffen ist, erneuert zu werden 2)." In einer andern Stelle beruft sich Origenes auf das Verlangen der Seele, Gott genauer ken-

1) Eusebii Hist. eccles. l. VI. c. 37.

2) De princ. l. IV §. 36. p. 194. Opp. t. I.

kennen zu lernen, und mit ihm in eine nähere Vereinigung zu treten, und gründet auf dieses tief in die Seele gelegte Verlangen die Hoffnung, daß einst die Seele, nach abgeworfener lästiger Hülle des Körpers, zu einer höhern Vollkommenheit und einer reineren Glückseligkeit übergehen werde 3).

Ganz andre Grundsätze als Origenes stellt Arnobius auf, und folgt den Vorstellungen der ältern Lehrer, des Justin, Theophilus und Tatian. Er bestreitet ausführlich die Meinung des Plato, nach der die Seelen göttlichen Ursprungs, und durchaus unsterblich sind, und hält sie nicht nur für falsch, weil daraus auch die Unveränderlichkeit der Seelen und die Unfähigkeit zu leiden folgen würde, sondern meint auch, sie sey gefährlich für die Moralität, weil der Mensch, der keinen Untergang zu fürchten hat, leicht gereitzt werden könne, allen Lüsten sich zu überlassen. Die entgegenstehende Meinung des Epikur, daß die Seelen mit dem Körper umkommen, erklärt er gleichfalls für falsch und schädlich und sucht nun zwischen beiden Abwegen einen Mittelweg zu treffen. Die Seele, nimmt er an, ist der Gefahr des Todes ausgesetzt, allein sie kann durch die Gnade Gottes fortdauren, wenn sie nur sich bemüht Gott zu erkennen, denn diese Erkenntniß Gottes ist das Bindungsmittel, wodurch sie an das Leben gekettet wird. Sie ist von mittlerer Beschaffenheit, und geht ganz zu Grunde, so daß nichts von ihr übrig bleibt, wenn sie Gott nicht erkennt. Diese Vorstellung sucht er als vorzüglich geschickt, um zum Guten zu ermuntern und vom Bösen abzuschrecken, vorzustellen. Auf die

3) Exhort. ad Mart. Opp. t. I, p. 307.

die Frage, wie die Seelen, wenn sie sterblich und von mittlerer Beschaffenheit sind, unsterblich werden können, gesteht er seine Unwissenheit, und beruft sich theils auf die Allmacht Gottes, der es nicht unmöglich sey, den Menschen ein solches Geschenk zu ertheilen, theils auf die Götterlehre der Heiden, die weit unglaublichere Dinge enthalte 4).

§. 154.

Lactantius breitet sich über die Unsterblichkeit der Seele weitläufig aus. Er bemerkt, daß die Unsterblichkeit nicht eine Folge der Natur, sondern eine Belohnung der Tugend sey 1), und führt für sie mehrere Beweise, die, wie er selbst urtheilt, besser als die von Plato vorgetragenen sind. Zuerst schickt er die Bemerkung voraus, es lasse sich freilich schwer begreiffen, wie die Seele ohne Sinnenwerkzeuge empfinden und ohne Glieder wirken könne: allein Gott sey doch auch wirksam, ungeachtet er keinen Körper hat. Hierauf läßt er seine Gründe folgen.

Der Mensch ist unter allen Geschöpfen auf Erden das einzige, welches Gott erkennen kann, und dessen aufrechte Statur zeigt, daß sein Streben auf etwas Höheres als auf das Irdische gerichtet seyn soll. Der Mensch ist also zur Weisheit d. h. zur Erkenntniß Gottes bestimmt, und da Gott allezeit fortdauert, so kann auch die Seele, welche ihn erkennen soll, nicht vergehen.

Einen

4) Adv. gentes l. II. p. 52. seqq. besonders p. 65. 67.

1) Instit. div. l. VII. c. 5.

Einen andern Ueberzeugungsgrund nimmt Lactantius daraus, weil der Mensch ein himmlisches Element in sich trägt. Es sind nämlich zwey entgegengesetzte Elemente, das Feuer und das Wasser, aus denen der Mensch besteht, von denen das erste dem Himmel, das andre der Erde angehört a). Das was irdisch und schwer ist senkt sich nieder zur Erde, das himmlische und leichte schwingt sich zum Himmel empor. Die Thiere sind daher sterblich, allein die Seele des Menschen (die nämlich aus himmlischen Feuer besteht) dauert fort.

Die Tugend, deren der Mensch fähig ist, dient ebenfalls zum Beweis der Unsterblichkeit. Sie ist schädlich in diesem Leben, denn sie versagt so manchen angenehmen Genuß, zu dem die thierische Natur uns antreibt, und fordert die Ertragung von Uebeln, vor denen unsre Natur sich scheut. Deswegen müßte entweder die Tugend ein Uebel, und ihr Anhänger ein Thor seyn, — was sich doch nicht denken läßt, oder es muß auf sie eine ewige Seligkeit folgen b).

Die Betrachtung der Laster lehrt eben dasselbe noch deutlicher. Die Laster sind etwas Vorübergehendes, die Tugend ist etwas Bleibendes. Denn würde sie einmal entfernt, so hörte sie eben dadurch auf, Tugend zu seyn. Hieraus erhellt, daß die Seele, wenn sie die Tugend angenommen hat, immer fortdauert, weil die Tugend

etwas

a) Eine weitere Ausführung, daß der Körper aus Wasser, die Seele aus Feuer bestehe Institt. div. l. II. c. 12.

b) Hier sind die Grundzüge eben des Beweises sichtbar, den Jakob aus dem Begriff der Pflicht geführt hat.

etwas Beständiges und die menschliche Seele allein der Tugend fähig ist.

Auf die Laster folgt ihre Belohnung und ihr Vergnügen, wenn sie vollbracht sind, und mit der Tugend muß es die nämliche Bewandniß haben. Sie wird aber erst mit dem Tode vollbracht. Folglich muß alsdann erst ihre Belohnung erfolgen, und zu dieser der Tod den Weg eröffnen.

Die Verschiedenheit in dem Verlangen des Körpers und der Seele beweist ihre verschiedene Dauer. Der Körper verlangt vergängliche Dinge und vergeht selbst, die Seele verlangt dauerhafte Güter und dauert deswegen allezeit fort 2).

Nach diesen Beweisen (wenigstens nach einigen unter ihnen) könnte es scheinen, als wenn Lactantius die Unsterblichkeit nur auf tugendhafte Seelen einschränken wolle, dennoch erstreckt er sie ausdrücklich über alle 3). Damit scheint zwar eine Stelle im Widerspruche zu stehen, wo er nur den Frommen Unsterblichkeit zueignet 4), allein man muß bemerken, daß da nicht von bloßer Fortdauer, sondern von glückseliger Unsterblichkeit geredet wird.

Bey der Lehre von der Unsterblichkeit ist es merkwürdig, daß so viele Lehrer die Seele ihrer Natur nach

2) Institt. div. l. VII. c. 9. 10. 11.

3) l. c. et l. II. c. 12.

4) Institt. div. l. VII. c. 5.

für sterblich halten, dagegen zwey Männer von sehr ungleicher Denkungsart, Origenes und Tertullian am stärksten und ausdrücklichsten ihre natürliche Unsterblichkeit behaupten. Bey dem ersten ließ es sich nicht anders erwarten. Er, der den Seelen einen anfangslosen Ursprung zueignet, konnte den Gedanken, daß ihre Zernichtung möglich sey, auf keine Art begünstigen, und er, der den Leib für einen Kerker der Seele ansah, konnte unmöglich das Leben der Gefangnen durch die Zerstörung seines Kerkers beendigt glauben. Desto befremdender ist es im Gegentheil, daß auch Tertullian dieser Vorstellung beytritt, den, wie man denken sollte, sein materieller Begriff von der Seele auch auf die Zerstörlichkeit derselben hätte führen müssen. Wenn man aber bedenkt, daß er die Seele für einen Theil der göttlichen (ebenfalls körperlichen) Substanz hielt, so läßt sich leicht einsehen, warum er die Seele nicht für sterblich halten wollte. Den Grund hingegen, warum die meisten andern Kirchenlehrer Anstand finden, die Seele ihrer Natur nach für unsterblich zu halten, hat Arnobius am deutlichsten ausgedrückt. Sie fürchten nämlich das Laster zu begünstigen, wenn sie dem Lasterhaften Hoffnung einer beständigen Fortdauer übrig ließen. Doch trugen auch wohl die biblischen Stellen vom endlichen Verderben (απωλεια) der Gottlosen etwas bey, worunter man die Zerstörung ihres Daseyns begreifen zu müssen glaubte.

§. 155.

Die Lehre der ältern Christen über den Körper des Menschen läßt sich kurz zusammenfassen. Es ist bekannt, daß die Gnostiker und Manichäer den Körper

per auf das tiefste herabsetzten, die Materie, aus der er gebildet ist, für durchaus böse, und für die Quelle der Sünden hielten. Wenn gleich die Lehrer der katholischen Kirche so weit nicht giengen, so trugen doch einige kein Bedenken, ihn für ein Hinderniß des Guten zu halten. Lactantius drückt sich sogar aus, daß er nicht weit von dem Manichäismus sich entfernt. Die Seele, sagt er, gehört Gott, der Körper dem Teufel an. Das Geschäfft und die Pflichten der Seele und des Körpers sind, daß jene, weil sie vom Himmel und von Gott ist, herrsche, dieser hingegen diene, weil er von der Erde und dem Teufel ist 1). In den Gesichtspunct, aus dem man den Körper ansah, mußte es einen großen Einfluß haben, ob man die Präexistenz der Seele annahm oder nicht. Im ersten Falle sah man die Bekleidung der Seele mit dem Körper als eine Strafe voriger Sünden und als ein beschwerliches Band an, das man abzuwerfen wünschen müsse. So dachte Bardesanes 2) und eben so dachte Origenes, der die Seele nur für den eigentlichen Menschen und den Körper nur für eine lästige Zugabe hielt 3). Hingegen andre Lehrer betrachteten den Körper von einer günstigern Seite. Wir sind, sagt Clemens, mit diesem Leib bekleidet, um in die Welt kommen zu können, damit wir in dieser gemeinschaftlichen Schule uns üben mögen 4). Lactan-

tius

1) Vtriusque (corporis et animae), ius et officia sunt, ut hoc, quod est ex coelo et Deo, imperet, illud vero, quod ex terra est et Diabolo, serviat. Instit. l. II. c. 12.

2) Dial. de recta fide in Opp. Orig. t. I. p. 862.

3) Method. ap. Phot. cod. 234.

4) Quis dives salvetur Opp. p. 954.

tins betrachtet das gegenwärtige Leben als die erste Periode des menschlichen Daseyns, wo die Seele deswegen an einen schwachen und zerbrechlichen Körper geknüpft sey, damit der Mensch durch Kampf im Guten geübt werden, und sich eines vollkommnern Zustands würdig machen soll 5).

§. 156.

In der mosaischen Erzählung 1 Buch Mos. 1, 26. wird es als ein besondrer Vorzug des Menschen heraus gehoben, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen sey. Alle christliche Lehrer finden diesen Punct vorzüglich wichtig, und sind beschäfftigt Erläuterungen darüber zu geben, die jedoch nicht durchaus unter einander übereinstimmen. Justin erstreckt das Ebenbild Gottes auf den Körper des Menschen. Er findet es nämlich ungereimt, daß man das Fleisch oder den Leib so tief herabsetze, da doch dieses Fleisch von Gott nach seinem Bilde gemacht sey 1). Wenn man einmal Gott eine Gestalt zuschrieb, so war es natürlich, daß man zwischen ihr und der menschlichen eine Aehnlichkeit suchte, weil wir uns keine vollkommnere Form als die menschliche denken können. Die Kirchenväter glaubten ohnedas, daß die Seele mit dem Körper einerley Gestalt habe, und deswegen folgte von selbst, daß auch der Körper, eben so gut als die Seele, mit dem Bil-

5) Institutt. div. l. VII. c. 5.

1) Fragm. de resurrect. Opp. p. 592. Dieselbe Idee von dem Körper als dem Bilde Gottes kommt in den Clementinis vor. Hom. 3. c. 8. in Patribus App. ed. Cotel. t. I. p. 642.

Bilde Gottes übereinstimme 2). Tatian setzt das Ebenbild Gottes in die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit, welche durch einen von Gott mitgetheilten und mit der Seele vereinigten Geist Gottes bewirkt wird, der aber, wenn der Mensch sündigt, wegfliegt, so daß alsdann der Mensch sterblich wird 3). Irenäus zieht wie Justin das Ebenbild Gottes auf den Leib oder das Fleisch, welches nach Gottes Bilde geformt sey 4). Hingegen die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott setzt er in die Vernunft und Freyheit, wodurch wir das Gute erkennen und wählen können 5). Irenäus macht also einen Unterschied zwischen dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes, den wir gleich im folgenden bey den Alexandrinischen Lehrern deutlicher ausgedrückt finden werden. Nur bleibt er sich in der Erklärung der Aehnlichkeit mit Gott nicht gleich. Denn an einem andern Ort versteht er unter ihr das, was die Menschen durch die Sünde verlohren haben, und was ihnen Christus wieder verschaffen wird d. i. Unsterblichkeit 6).

Ter-

2) Man vergleiche darüber eine Stelle des Methodius. Er sucht zu zeigen, daß der Körper bey der Auferstehung seine vorige Gestalt wieder bekommen werde, und fügt hinzu: Was wäre das für ein Schicksal, wenn die Gott ähnliche Gestalt (denn auch er [Origenes] gesteht, daß die Seele einerley Gestalt mit dem Körper habe) weggeworfen würde, und man ohne Füße und Hände auferstünde? Phot. Biblioth. cod. 234. p. 923.

3) Orat. ad Graec. p. 249.

4) Adverſ. haer. l. V. c. 6. §. 1.

5) l. IV. c. 4. p. 231.

6) l. V. c. 16. §. 1. 2. l. IV. c. 38. §. 4.

Tertullian behauptet, daß der Mensch nicht in Absicht auf die körperlichen Lineamente, nach Gott, der nur Eine Gestalt hat (secundum uniformem Deum) gebildet sey; sondern in Absicht auf die Substanz, welche er von Gott empfangen hat, nämlich die Seele, welche mit der Gestalt Gottes übereinkommt, und die mit Freyheit ausgerüstet ist 7). In einer andern Stelle unterscheidet er fast wie Irenäus, Bild und Aehnlichkeit Gottes. Durch die Taufe wird der Mensch zu der Aehnlichkeit mit Gott, nach dessen Bild er ehmals geschaffen war, hergestellt. Das Bild zeigt sich nämlich in der Gestalt, die Aehnlichkeit in der Ewigkeit d. h. darin, daß wir der ewigen Seeligkeit theilhaftig werden 8).

Am häufigsten reden die Alexandrinischen Lehrer von dem göttlichen Ebenbild. Sie, die alle grobe körperliche Vorstellungen von der Gottheit zu entfernen suchten, konnten unmöglich in den Körper das Bild Gottes setzen. Clemens erklärt sich dagegen ausdrücklich. „Was „das Bild und die Aehnlichkeit Gottes angeht, so ist „dieses nicht von dem Körper zu verstehen. Denn das „Sterbliche darf nicht mit dem Unsterblichen verglichen „werden. Es bezieht sich vielmehr auf den Verstand „und die Urtheilskraft, wo Gott sein Bild zum Wohl„thun und Herrschen eingedrückt hat 9).“ Sorgfältig unter-

7) Contra Marc. l. II. c. 5.

8) Ita restituitur homo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in in aeternitate censetur. De bapt. c. 5.

9) Strom l. II. p. 483. Gelegentlich äussert Clemens auch den Gedanken, der Mensch sey deswegen Gottes Bild, weil er zu der Entstehung andrer Menschen mitwirke. Paedag. l. II. c. 10. p. 220.

unterscheidet er das Bild Gottes von der Aehnlichkeit mit Gott. Das Bild Gottes bekommt der Mensch bey seiner Geburt, hingegen die Aehnlichkeit mit Gott erhält er hernach, wann er zur Vollkommenheit gelangt 10) Der Gnostiker trägt deswegen die Aehnlichkeit mit Gott 11), aber ganz vollkommen nach derselben ist blos der Sohn. — Der Ursprung dieser Unterscheidung läßt sich leicht auffinden. Man bemerkte, daß der Mensch in einer doppelten Hinsicht mit Gott verglichen werden könne, einmal in sofern er ein vernünftiges Wesen ist, hernach in so fern sein Wille gut, und mit dem göttlichen Willen übereinstimmend ist, und man fand schon im N. T. beide Vergleichungspuncte angedeutet z. B. Eph. 4, 24. Col. 3, 9. Jak. 3, 9. Weil dann in der Schöpfungsgeschichte die zwey Ausdrücke Bild und Aehnlichkeit (εικων, ὁμοιωσις) zusammengesetzt werden, so hielt man sich um destomehr für berechtigt, jedem dieser Wörter einen besondern Begriff beyzulegen, weil man sonst in ihrer Zusammensetzung eine unnöthige Tautologie zu finden glaubte.

Clemens verbindet mit dieser Vorstellung noch eine andre. Ihm ist nämlich der Logos das eigentliche und wahre Bild Gottes. Nach diesem ist die menschliche Seele geschaffen, und sie ist deswegen ein Bild des Bildes, oder eine zweyte Copie Gottes 12).

Origines ist in allen diesen Puncten vollkommen übereinstimmend mit Clemens. Auch er behauptet, daß das

10) Strom. l. II. p. 499.

11) l. II. p. 480. l. VI. p. 798.

12) Strom. l. V. p. 783 Protrept. p. 78. Schon bey Irenäus kommt der nämliche Gedanke, nur nicht so deutlich ausgedruckt vor. Adv. haer. l. V. c. 16. § 1 et 2.

das Bild Gottes nicht in dem Körper gesucht werden dürfe, weil sonst Gott als etwas zusammengesetztes gedacht werden müsse 13). Auch er betrachtet den Logos als das eigentliche Bild Gottes, von welchem die Seele ein Abdruck oder Nachbild sey 14). Auch unterscheidet er das Bild Gottes, welches in den vernünftigen Anlagen des Menschen besteht, von der Aehnlichkeit mit Gott, die auf tugendhaften Gesinnungen beruht 15). Inzwischen bleibt er dieser Unterscheidung nicht so genau getreu, daß er nicht zuweilen beide Ausdrücke verwechseln sollte 16), und daher bekam Epiphanius Veranlassung, ihn der Meinung zu beschuldigen, daß die Menschen durch Adams Sünde das göttliche Ebenbild verlohren haben 17).

Novatian setzt das Bild Gottes in dem Menschen darin, daß er Empfindung und Verstand hat 18), und eben so erklärt sich Lactantius, der jedoch das Bild Gottes auch auf den Körper bezieht 19). In dem Auszug, wel-

13) Contra Celf. l. VI. Opp. t. I. p. 680. Hom. 1. in Genef. t. II. p. 57.

14) Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 19 et 51. In Luc. hom. VIII. Opp. t. III. p. 941.

15) Contra Celf. l. IV. p. 522. De princ. l. III. cap. 6. p. 152.

16) z. B. In Jerem. Homil. II. p. 137.

17) Epiph. haeref. LXIV. c. 4.

18) De trinit. c. 1.

19) Fecit (Deus) ipfe fibi fimulacrum fenfibile atque intelligens, id eft ad imaginis fuae formam, qua nihil poteft effe perfectius: hominem figuravit e limo terrae. — Denique Plato humanam formam θεοειδῆ effe ait. Inftitt. div. l. II. c. 10.

welchen Photius aus der Schrift des Methodius über die Keuschheit hinterlassen hat, sind mehrere Meinungen über das Ebenbild Gottes gesammelt und geprüft 20); es ist aber wahrscheinlich, daß Photius hier seine eigne Gedanken, und nicht die des Methodius vorträgt 21).

§. 157.

Aus der Lehre vom Ebenbild Gottes leiten die Kirchenlehrer die Bestimmung des Menschen her. Er ist nach Gottes Muster erschaffen, und mit Vernunft und Freyheit begabt, um das Gute sowohl als das Böse erkennen und wählen zu können. Er soll nun durch den Gebrauch dieser Anlagen Gott an Gesinnungen ähnlich zu werden suchen. Er soll aus eigner Wahl und Entschliessung das Böse meiden, und das Gute sich eigen machen. Durch diese Bemühung und Anstrengung wird er immer vollkommner, und macht sich auch der größten und unvergänglichen Seeligkeit, die ihm Gott bestimmt hat, würdig und fähig 1).

Etwas anders drückt sich Lactantius aus, welcher die Bestimmung des Menschen darin setzt, daß er Gott verehren soll. Dazu hat der Mensch eine aufrechte Stellung, um gen Himmel zu dem Urheber aller Dinge empor zu blicken. Dazu hat er Vernunft, daß er die Werke Gottes betrachten, und ihre Vortrefflichkeit bewundern soll. Der Mensch ist zur Religion und Gerechtigkeit geschaf-

20) Phot. Biblioth. cod. 237. p. 964.

21) Rößler Bibliothek der Kirchenväter 2 B. S. 324.

1) Iren. adv. haer. l. IV. c. 4. Clem. Strom. l. II. p. 499. seq. Orig. de princ. l. III. c. 6. Novat. de trin. c. 1.

schaffen, um nämlich Gott als seinen Vater zu ehren, und andre Menschen als seine Brüder zu lieben 2.) Obgleich Gott die Menschen auf eben die Art wie die Engel hätte zeugen können, welchen die Unsterblichkeit (Seeligkeit) ohne Gefahr und Furcht zu Theil wird; so faßte er doch den Plan eine unzählbare Menge von Seelen zu schaffen, welche anfangs an schwache und zerbrechliche Körper gebunden wären, und die er in die Mitte zwischen das Gute und Böse setzte, damit sie, als aus zweyerley Naturen zusammengesetzt, erst durch große Mühe und Schwierigkeiten zur Seeligkeit gelangen sollten 3).

§. 158.

Ueber die Schöpfung und Wohnung des ersten Menschenpaares legten die Kirchenlehrer die Mosaischen Nachrichten zum Grunde; allein sie erklärten diese nicht auf einerley Art. Einige hielten die Seele wirklich für einen Hauch, den Gott dem aus Erde gebildeten Körper eingeblasen und ihn dadurch zu einem lebendigen Menschen gemacht habe. So dachten Irenäus, Tertullian und Lactantius. Es ist also kein Zweifel, daß diese die Mosaische Erzählung ganz buchstäblich genommen haben. Theophilus bemerkt es noch als einen Vorzug des Menschen, daß Gott die Erschaffung desselben für besonders wichtig gehalten habe. Die Schöpfung der übrigen Dinge, sagt er, hat Gott dem Logos überlassen, hingegen bey der des Menschen legte er selbst die Hand mit an 1). Eben dieser Theophilus hält das Paradies für einen Ort

auf

2) De ira Dei cap. 14.

3) Institt. div. l. VII. c. 5.

1) Ad Autol. l. II. p. 362.

auf Erden, der an Schönheit ein Mittelding zwischen dem Himmel und der Erde sey 2). Die Valentinianer setzten das Paradies in den dritten Himmel 3), Tertullian hingegen jenseit des heissen Erdgürtels, so daß es durch diesen von der übrigen Welt abgesondert ist 4). Hingegen die Alexandriner konnten den buchstäblichen Sinn jener Erzählung nicht anders als Gottes unwürdig halten, und ihre Vorliebe zu allegorischen Deutungen gab ihnen Gelegenheit genug, um demselben auszuweichen. Clemens scheint zwar in einer Stelle die Erzählung von der Bildung Adams eigentlich zu nehmen 5), allein aus dem was Photius in dem Auszuge seiner Hypotyposen, wiewohl ziemlich undeutlich anführt, läßt sich schließen, daß er über die Bildung der Menschen ganz eigne Gedanken gehabt haben müsse 6). Auch das Paradies will er allegorisch von der Welt und den Baum des Lebens von der Vorsehung verstanden wissen 7).

Origenes sieht es für eine offenbare Bosheit des Celsus an, daß er über die Erzählungen von der Erschaffung und dem Falle der ersten Menschen als über läppische Fabeln spottet, da doch diese unleugbar, eben so wie wie manche Mythen der griechischon Philosophen und Dichter,

2) l. II. p. 366. Eben so hält Lactantius das Paradies für einen angenehmen Garten der im Orient lag. Institt. div. l. II. c. 12. Nach Tatian lag hingegen das Paradies nicht auf dieser, sondern einer bessern Erde. Orat. p. 261.

3) Iren. adv. haer. l. I. c. 5. p. 25.

4) Apolog. c. 47.

5) Paedag. l. I. c. 3. p. 101.

6) Biblioth. Cod. 109.

7) Strom l. V. p. 689. 690.

ter, einen verborgnen allegorischen Sinn hätten 8). In einem andern Buche führt er diese Erzählung als einen unwiderleglichen Beweis an, daß die heilige Schrift allegorisch ausgelegt werden müsse, weil kein Vernünftiger eine solche Stelle im eigentlichen Sinne nehmen könne 9). Er selbst verstand unter dem Paradies den dritten Himmel, worin die Seelen vor ihrem Falle gewohnt haben, und einen exegetischen Beweisgrund für diese Meinung nahm er aus 2 Cor. 12, 2. verglichen mit v. 4. wo beide Ausdrücke als gleichbedeutend verwechselt werden. Hierüber haben ihn **Methodius** 10) und **Epiphanius** 11) heftig angegriffen.

§. 159.

Ueber die **Vollkommenheit** der ersten **Menschen** finden wir bey den Kirchenlehrern der gegenwärtigen Periode nicht die hohen Vorstellungen, welche spätere Dogmatiker aufstellen, nach denen Adam eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und eine anerschaffene Tugend besessen haben soll. Irenäus erklärt sich darüber auf eine Art, die man von dem sonst so wenig philosophischen Schriftsteller kaum erwartet: „Es dürfte jemand fra„gen: konnte Gott nicht von Anfang den Menschen voll„kommen erschaffen? Freilich konnte das Gott, denn „bey ihm ist nichts unmöglich. Allein das Geschaffene muß „doch immer unvollkommner als der Schöpfer seyn, und

„eben

8) Adv. Celsum l. IV. Opp. t. I. p. 530 seqq.

9) De princ. l. IV. p. 175.

10) Phot. Biblioth. cod. 234. p. 909.

11) Haeres. LXIV. c. 47.

„eben deswegen weil es geschaffen ist, ist es von der „Vollkommenheit entfernt. — Und weil es geschaffen „ist, muß es erst allmählich sich ausbilden. Wie eine „Mutter zwar starke Speise geben, aber das Kind nicht „sie vertragen kann; so konnte zwar Gott dem Men„schen von Anfange die Vollkommenheit schenken, al„lein der Mensch war ihrer nicht fähig; denn er war „noch ein Kind. — Gott allein, der unerschaffene, ist „vollkommen. Hingegen der Mensch mußte erst geschaf„fen werden, dann wachsen, sich ausbilden und stärken, „und so zur Herrlichkeit und zum Anschauen Gottes „gelangen 1).“

Noch genauer erklärt sich Clemens von Alexandrien: „Die Ketzer machen die Einwendung: War Adam voll„kommen erschaffen oder nicht? Im letzten Falle wäre „das Werk Gottes unvollkommen, und im ersten Falle „hätte er nicht sündigen können. Wir antworten, er „war nicht vollkommen erschaffen, aber geschickt um die „Tugend sich eigen zu machen, und diese Fähigkeit zur „Tugend hat großen Werth 2).“ An einem andern Ort nennt Clemens den Adam in sofern vollkommen, weil er alles besaß, was zum charakteristischen Begriff und zur Gestalt des Menschen gehörte. Hingegen sollte er durch Gehorsam und Uebung zum Manne reifen, und Gott wohlgefällig, und auch in sofern (im mora-

lischen

1) Adv. haeres. l. IV. c. 38. § 1 et 3. Auch Theophilus stellt den ersten Menschen als ein unerfahrenes Kind vor. Ad Autol. l. II. p. 367.

2) Strom. l. VI. p. 788.

lischen Sinne) vollkommen werden. Dies hieng von ihm selbst ab, und daß, da er wählen konnte, seine Wahl auf das Verbotene fiel, war seine, und nicht Gottes Schuld 3).

3) Strom. l. IV. p. 632. cf. Orig. de Princip. l. III. c. 6. §. 1.

Eilf=

Eilfter Abschnitt.

Lehre von der Sünde und ihrem Ursprung.

Gerbardi Joannis Vossii Historiae de controversiis, quas Pelagius et eius reliquiae moverunt libri VII. ed. 2. Amstel. 1655. 4. Auch in der Sammlung der Werke des Vossius tom. VI. Amstel. 1701. fol. Im zweiten Buch untersucht der Verfasser die Lehre der Christen über die Erbsünde vor den pelagianischen Streitigkeiten zwar gelehrt, aber nicht ohne Vorurtheil. Es war ihm daran gelegen zu zeigen, daß die alten Lehrer die Erbsünde behauptet haben.

Danielis Whitby tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris eius in reatum Lond. 1711. recensuit notasque adiecit Jo. Sal. Semler. Halae 1775. 8. Hier wird die ältere Lehre über den Ursprung der Sünde mit größerer Freymüthigkeit, allein freylich nicht vollständig untersucht. Als Whitby durch eine Gegenschrift von Jonathan Edwards Lond. 1711. angegriffen wurde, vertheidigte er sich in einer neuen Schrift: A full Answer tho the arguments of I. Edwards etc. Lond. 1712. 8.

Jo. Georgii Walchii Historia doctrinae de peccato originis, abgedruckt in Ei. Miscellaneis sacris. Amstelod. 1744. p. 173 seqq. In dieser Abhandlung sind die bekanntesten Stellen der Alten über diese Lehre gesammelt, ohne daß der Verfasser tief in den Geist der Schriftsteller eingedrungen wäre.

Joannis Horn Commentatio de sententiis eorum Patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali. Goett. 1801. 4.

§. 160.

Die Verpflichtung gut zu seyn, und das Verlangen glücklich zu werden sind der menschlichen Seele zu tief eingeprägt, als daß sie den Zustand der Menschen, wo Unsittlichkeit unter ihnen herrscht und vielfache Leiden und Beschwerden sie drücken, für das ihnen ursprünglich bestimmte Loos halten könnte. Das dunkle Gefühl hiervon hat bey mehreren Völkern die Idee eines goldnen Zeitalters hervorgebracht, wo die Menschen in vollkommener Unschuld lebten, und sowohl mit den Lastern als den Leiden ihrer Nachkommen unbekannt waren, bis sie endlich diese erwünschte Lage mit einer traurigen vertauschen mußten. Eine solche Idee wird auch in einer Urkunde der jüdischen Religionsschriften historisch ausgeführt, und gieng dadurch in den christlichen Glauben über. Bey der Erklärung dieser Erzählung theilen sich die christlichen Lehrer, wie wir das schon bey mehreren ähnlichen Puncten bemerkt haben, in zwey Partheyen. Die eine hielt sich mehr an den Wortverstand, und die andre fand darin blos eine Hülle verborgener Wahrheiten. Die ersten haben alle die Meinung, daß der Teufel die Menschen

schen verführt habe, Gott ungehorsam zu seyn, und von dem verbotenen Baume zu essen 1). Sie folgen darin einer ältern jüdischen Meinung, die schon in dem Buch der Weisheit ausgedrückt ist 2). Bey mehreren christlichen Lehrern jedoch bleibt es zweifelhaft, ob sie die Schlange blos für eine bildliche Benennung des Teufels, oder für das Werkzeug, durch welches der Teufel wirkte, gehalten haben. Das letzte glaubte Irenäus, und gibt auch den Grund an, warum der Verführer die Gestalt einer Schlange angenommen habe. „Der Teufel, sagt er, „wagte es nicht, Gott offenbar zu lästern, und hat deswegen „die Menschen durch eine Schlange verführt, um sich un„ter dieser Hülle vor Gott gleichsam zu verbergen 3).“ Merkwürdig ist es, daß viele alte Lehrer ausdrücklich den Gedanken verwerfen, die verbotene Baumfrucht sey giftig gewesen, und habe schon von selbst schädliche Wirkungen hervorgebracht. Der Baum der Erkenntniß im Paradies, sagt Theophilus, war nicht, wie Einige behaupten, todtbringend, sondern der Ungehorsam verursachte den Tod. Der Baum verschaffte Erkenntniß, zu der aber Adam noch nicht reif war 4). Diese Lehrer zeigen auch, daß die Folgen des Sündenfalles, die Vertreibung aus dem Paradies und selbst der Tod nicht aus

1) Justin. Dial. cum Tryph. 198 et 217. Cohortat. ad Graec. p. 22. Tat. orat. ad Graec. p. 249. 250. Tertull. adv. Marc. l. II. c. 7. Lact. institt. div. l. II. c. 12.

2) φθονω διαβολου θανατος εισηλθεν εις τον κοσμον. Cap. 2, 24.

3) Adverſ. haer. l. V. c. 26. §. 2.

4) Ad Autol. l. II. p. 366. 367. cf. Novat. de trin. c. 1. Epist. ad Diognet. in Justin. Opp. p. 240.

Neid oder Rachsucht, sondern aus wohlthätigen Absichten zum eignen Beßten der gefallenen Menschen verfügt worden seyen. Wenn nämlich, glauben sie, der Mensch freyen Zugang zu dem Baume des Lebens behalten hätte, und dadurch unsterblich geworden wäre, so würde ihre Sündhaftigkeit beständig fortgedauert haben. So wie man also ein schadhaftes Gefäß von neuem umgießen läßt; so mußten auch die sündhaften Menschen durch den Tod zertrümmert werden, damit sie wieder zu ihrer ursprünglichen Unschuld hergestellt werden könnten 5). Die Zulassung des Sündenfalls wird von Tertullian durch die Bemerkung gerechtfertigt, daß Gott dem Menschen hinlängliche Kräfte um der Verführung zur Sünde zu widerstehen, aber auch Freyheit verliehen habe, und daß es für Gott unanständig gewesen seyn würde, den Menschen in dem Gebrauche seiner Freyheit zu hindern 6).

§. 161.

Schon unter den Juden hatte die buchstäbliche Erklärung der mosaischen Erzählung nicht allgemeinen Beyfall gefunden. Der allegorisirende Philo setzt die Sünde der ersten Menschen in die Wollust, wozu Adam durch den Anblick der Eva verführt, und wodurch der glückliche Zustand der Menschen in einen höchstunglücklichen verändert wurde 1). Die Gnostiker verwarfen entweder die Mosaische Erzählung ganz, oder sie sahen

in

5) Theophil. ad Autol. l. p. 367. 368. Iren. l. III. c. 23. Method. apud Phot. Biblioth. Cod. 235. p. 915. Novatian de trin. c. 1.

6) Contra Marc. l. II. c. 7.

1) De opific. mundi p. 35.

in der Handlung des Adam und der Eva eine edle That, eine Widersetzung gegen die Befehle des unvollkommnen Weltschöpfers, wie die Ophiten, oder sie verstanden die ganze Beschreibung allegorisch von der Sünde der Seelen in höhern Gegenden, und ihrer Verstoßung in irdische Körper, wie Cassian 2) und Bardesanes 3). Die Manichäer setzten die erste Sünde in den Beyschlaf 4).

Auch Väter der katholischen Kirche suchten die Schwierigkeiten des buchstäblichen Sinnes durch eine allegorische Deutung zu heben. Selbst Irenäus, wenn man das ihm zugeschriebene Fragment als ächt betrachten darf, trägt eine Reihe von Zweifeln gegen die historische Erklärung der Erzählung vom Sündenfalle vor 5). Clemens versichert zwar, daß die Schlange, welche ehmals die Eva verführte, noch jetzt die Menschen durch ihre Bezauberungen in eine schmähliche Knechtschaft und in den Tod stürze 6), allein er erklärt die Schlange, welche auf dem Bauche kriecht, für ein Bild der Wollust, welche nach dem materiellen strebt, und läßt die Sünde Adams darin bestehen, daß er sich von den Reitzungen der Wollust fortreissen ließ 7). In einer andern Stelle bestreitet er zwar die Enkratiten, welche die Sünde Adams von dem Beyschlaf verstanden, und

2) Clem. Strom. l. III. p. 554.

3) Dial. de recta fide in Opp. Orig. t. I. p. 862.

4) Beausobre Hist. de Manichée t. 2. p. 459.

5) Iren. Opp. ed. Mass. p. 344.

6) Cohort. ad gentes p. 7.

7) Ib. p. 86.

und daraus die Sündlichkeit und Verwerflichkeit des Ehestandes folgerten, räumt aber doch ihnen als wahrscheinlich ein, Adam habe dadurch gesündigt, daß er zu früh nach seiner Frau lüstern wurde, und daß beide, ungeachtet sie noch zu jung waren, sich zum Beyschlaf verführen liessen 8). So wenig also nach Clemens der Beyschlaf an sich sündlich ist, so sündigte doch Adam, indem er sich dazu verleiten ließ, ehe er die erforderliche Reife erlangt hatte. Ganz allgemein redet Clemens noch an einem andern Ort vom Sündenfalle. „Adam wählte „aus Folgsamkeit gegen seine Frau mit eignem Willen „das Schlechte, und verschmähte das Wahre und Gute. „Deswegen vertauschte er die Unsterblichkeit mit der „Sterblichkeit, doch nicht auf immer 9).“

Dem Origenes konnte, nach der von ihm über die Präexistenz der Seele und ihre frühere Schicksale aufgestellten Meinung, die Erzählung vom Sündenfalle unmöglich als wirkliche Geschichte erscheinen. Er stellt sie vielmehr nicht als Geschichte Adams, sondern als eine Abbildung des Schicksals der Menschen überhaupt vor, welche von Gott unsterblich geschaffen waren, aber wegen ihrer Sünden in einen niedrigern Zustand verstoßen worden sind 10). Man hat ihm besonders darüber viele Vorwürfe gemacht, daß er die Bekleidung des ersten Menschenpaares mit Thierfellen von der Einkleidung der Seelen

8) Strom. l. III. p. 554. 559. In dieser Stelle läßt er die Schlange als Verführer stehen.

9) Strom. l. II. p. 481.

10) Contra Celsum. l. IV. Opp. t. I. p. 534.

Seelen in irdische Körper erklärt hatte. Hierin hatte er mehrere Gnostiker z. B. die Bardesanisten 11) zu Vorgängern, doch drückt er sich in der einzigen Stelle, die uns darüber ist aufbewahrt worden, nur zweifelnd aus 12). Methodius widerlegt diese Origenianische Erklärung und setzt eine andre an deren Stelle, die ebenfalls allegorisch und um nichts vorzüglicher ist als jene; er versteht nehmlich unter den Röcken von Fellen die Sterblichkeit 13).

§. 162.

Wie ist der moralische Zustand des ganzen Menschengeschlechts? Woher die Verdorbenheit, welche unter den Menschen herrscht? Ist sie von Adam durch die Zeugung auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden, oder aus welchen andern Quellen ist sie geflossen? Die Untersuchung, wie die ältern Lehrer diese Fragen beantworteten, ist dadurch schwieriger geworden, weil man sie bald als Zeugen für die Erbsünde bald als Zeugen gegen sie aufgeführt hat. Man konnte beydes mit vielem Scheine thun, weil sich bey den alten Lehrern manche unbestimmte und zweydeutige Stellen über diesen Punct finden, der damals noch nicht für so wichtig angesehen wurde, als er es hernach durch die Pelagianischen Händel geworden ist. Nur die Vergleichung mehrerer Stellen und die Uebersicht der ganzen Ideenfolge der Schriftsteller kann vor einseitigen Urtheilen bewahren, und zu einem unpartheyischen Resultate führen.

Schon

11) Dial. de recta fide in Opp. Orig. t. I. p. 862.

12) Opp. t. II. p. 29.

13) Phot. Biblioth. Cod. 234. p. 909.

Schon in den frühesten Büchern des A. T. finden wir Klagen über den sich schon von Jugend auf äussernden Hang zum Bösen 1 B. Mos. 8, 21. In den folgenden Büchern werden diese Klagen häufig wiederholt, und man hat oft die Worte Davids Ps. 51, 7. als einen Beweis angesehen, daß die Sünde durch die Geburt mitgetheilt werde 1). Im N. T. wird nicht nur die Sündhaftigkeit der Menschen deutlich gelehrt, und die Macht der Sünde mit lebhaften Farben geschildert, sondern es scheint auch die Sünde an die Geburt geknüpft Joh. 3, 6. und die Sünde nebst dem Tode des ganzen Menschengeschlechts von der Sünde Adams hergeleitet zu werden Röm. 5, 12 ff.

§. 163.

Solche Aussprüche hatten die Kirchenlehrer vor sich und erklärten sie auf mancherley Art. Alle Gnostiker fanden die Quelle des Bösen in dem materiellen Körper, als dem Bande, wodurch auch die Seele an das irdische gefesselt, und zu sinnlichen Begierden fortgerissen wird 1).

Nach

1) Inzwischen beweisen nicht nur mehrere Stellen des A. T. daß man Ausdrücke von angebohrnem Verderben nicht im strengsten Sinn nehmen dürfe Ps. 22, 10. 11. Hiob. 31, 18. Ps. 58, 4., sondern eben dieses erhellt auch aus einigen Stellen der apokryphischen Bücher. Αρχη σοφιας φοβεισθαι τον Θεον, και μετα πιστων εν μητρα συνεκτισθη αυτοις. Sir. 1, 14. Πονηρα ἡ γενεσις ἀυτων και ἐμφυτος ἡ κακια ἀυτων Sap. Sal. 12. 10. Gesinnungen, die früh angenommen und tief eingewurzelt sind, pflegen auch Römische Schriftsteller als angebohren zu beschreiben.

1) Die Aussprüche des Paulus Röm. 7. besonders v. 24. scheinen

Nach dieser Voraussetzung trägt der Mensch von dem Augenblick an, wo er die Welt betritt, den Keim des Bösen in sich, weil sein Körper böse ist, und wird von diesem ihm anklebenden Verderben nicht eher frey als bis die Seele den Körper abgelegt hat. — Diese Herleitung des Bösen von der Materie war eine damals fast allgemein ausgebreitete Meinung, die nicht nur von griechischen Philosophen sondern auch von den Essenern und andern angenommen wurde. Die Bemerkung, daß die Seele durch Triebe und Neigungen, welche aus sinnlichen Eindrücken entstehen, öfters im Bösen gehindert, und zur Sünde verleitet werde, konnte leicht zu dieser Vorstellung führen, und im Grunde ist sie von der Lehre vieler neuern Philosophen, welche die Sinnlichkeit als den letzten Grund der Sünde ansehen, der Sache nach wenig verschieden.

Hieraus läßt sich leicht erklären, wie die Gnostiker über die Fortpflanzung der Sünde denken mochten. Sie nahmen ein in der Natur des Menschen, nämlich in der Verbindung mit dem materiellen Körper liegendes Verderben an. Viele Gnostiker, welche alle Verbindung der Geschlechter für unrein und den Ehestand für sündlich hielten, konnten nicht umhin in einem gewissen Sinn eine fortgeerbte Sünde zu behaupten, weil nämlich die Aeltern, indem sie Kinder in die Welt setzen, Ursache sind, daß diese materielle Körper bekommen, wodurch sie mit der Sünde angesteckt werden. Basilides hingegen leitete die Verdorbenheit der Menschen von einer im Anfang geschehe-

nen diese Meinung zu bestätigen, und wurden auch von den Gnostikern wirklich zur Bestätigung derselben genützt.

schehenen Verwirrung (vermuthlich einem Sündenfalle der präexistirenden Seelen in den himmlischen Regionen) her, woraus sich an die Seele allerhand böse Neigungen angehängt haben, die zur Sünde anreitzen 2), deren aber doch der Mensch widerstehen kann 3).

§. 164.

Bey den apostolischen Vätern finden sich über den Ursprung der Sünde nur ganz allgemeine und völlig unbestimmte Aeusserungen. Justin der Märtyrer hingegen redet mehrmals von der Verdorbenheit der Menschen und deren Ursachen. „Wir werden zum erstenmal ohne unser Wissen und Zuthun durch die Verbindung unsrer Aeltern gebohren, und wir sind in bösen „und verdorbenen Sitten erzogen. Damit wir aber „nicht Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Einsicht und freyen Wahl seyn, „und durch das Wasser Vergebung der vorigen Sünden „erlangen mögen, so wird über dem, welcher neu gebohren (getauft) werden will, der Name Gottes angerufen 1).“ Ich begreiffe nicht, wie man in dieser Stelle den Begriff der Erbsünde hat finden können. Justin leitet ja ausdrücklich die bösen Sitten nicht von der Geburt, sondern von der Erziehung her, und zeigt, daß der Mensch welcher ohne sein Zuthun leiblich gebohren, und durch schlechte Erziehung und Gewohnheiten verdorben ist, durch eignen freyen Willen zu einer zweyten moralischen Geburt fortgehen müsse.

Deut-

2) Clem. Strom. l. II. p. 488.
3) Ib. l. III. p. 510.
1) Apol. mai. § 61. p. 80.

Deutlich zeigt Justin, wie er über die Entstehung der Sünde dachte, in andern Stellen: „Christus wurde „gebohren und gekreuziget, — für das Menschenge„schlecht, welches von Adam an, dem Tode und der „Verführung der Schlange unterworfen war, indem ein „jeder unter ihnen aus eigner Schuld gesündigt hat 2).“ Die Sündhaftigkeit der Menschen leitet also dieser Kirchenvater aus der eignen Schuld eines jeden her, und behauptet auch sonst die Freyheit der Menschen, vermöge deren sie so wohl Böses als Gutes thun können, auf das nachdrücklichste 3). Die Verführungen der Dämonen hingegen, welche die Menschen in Abgötterey, Irrthümer und Laster zu stürzen suchen, stellt Justin als eine äussere Veranlassung und Beförderung der Sünde vor 4), und glaubt, daß diese Reitzungen durch die in jedem Menschen befindliche böse und von Natur veränderliche Lust verstärkt werde 5).

Ueber

2) γεννηθηναι και σαυρωθηναι (χρισον) - ὑπερ του γενους των ανθρωπων, ὁ ἀπο του Ἀδαμη ὑπο θανατον και πλανην την του ὀφεως ἐπεπτωκει, παρα την ἰδιαν ἀιτιαν ἑκασου ἀυτων πονηρευσαμενου. Dial. c. Tryph. p. 176. Daß hier παρα την ἰδιαν ἀιτιαν übersetzt werden müsse: Aus eigner Schuld; hat schon Maran bemerkt, und es wird durch eine ähnliche Stelle Apol. min. § 14. p. 98., und den Zusammenhang ausser Zweifel gesetzt.

3) Apol. mai. p. 80. Dial. p. 231.

4) Ap. mai. l. c.

5) Ap. mai. § 10. p. 49. Man hat auch wohl noch eine Stelle zum Beweise gebraucht, daß Justin Erbsünde gelehrt habe: Eva, welche eine reine Jungfrau war, empfieng

Ueber die Allgemeinheit des Verderbens drückt sich Justin stark aus: Das ganze Menschengeschlecht ist dem Fluch unterworfen, nach dem Ausspruch des Mosaischen Gesetzes: Verflucht sey, wer nicht bleibt bey allem dem, was in dem Gesetzbuch geschrieben ist, daß ers thue. Niemand hat alle Gebote genau befolgt, wie ihr selbst nicht leugnen könnet; der eine hat sie mehr, der andre weniger befolgt. Da die Juden selbst unter dem Fluch sind, wie vielmehr die Heiden? 6). Jesum nennt Justin den einzigen unbefleckten und sündenlosen Menschen 7). Vielleicht muß dieses aus einer besondern Meinung erklärt werden, die von den Gnostikern auf diesen Kirchenlehrer übergegangen war. Er glaubte nämlich, daß die Erzeugung der Menschen eine gesetzwidrige Lust mit sich führe 8), und konnte daher auch in der Rücksicht Jesum den allein unbefleckten nennen, weil er ohne den nach seiner Vorstellung sündlichen Beyschlaf gebohren worden sey.

Justin

(συλλαβουσα) die Rede der Schlange, und gebahr den Ungehorsam und den Tod. Dial. cum Tryph. pag. 195. Allein hier ist nicht von der Geburt sündhafter Kinder, sondern von der eignen Sünde der Eva und deren Bestrafung — welches unter dem Bilde von Schwangerschaft und Geburt vorgestellt wird — die Rede. Mit eigentlichen Worten heißt die Stelle: Eva, indem sie den verführerischen Eingebungen der Schlange Gehör gab, verlor ihre Unschuld, und gerieth in Sünde und Tod. Auf eine ähnliche bildliche Art nennt Origenes die Sünden Kinder des Ehebruchs mit bösen Geistern. Hom. XX. in Numer. t. II. Opp. p. 358.

6) Dial. cum Tryph. p. 192.

7) Ib. p. 204.

8) Fragm. de resurrect. Opp. p. 589.

Justin ist also weit entfernt, eine physische Fortpflanzung und Zurechnung der Sünde Adams bey seinen Nachkommen anzunehmen, oder gar eine gänzliche Untüchtigkeit der Menschen zum Guten zu behaupten. Daß die Menschen dem Tode unterworfen, und den Angriffen der Dämonen ausgesetzt sind, das rührt von Adams Ungehorsam her; hingegen die Sünde und die Strafwürdigkeit der Menschen beruht lediglich auf ihrer eignen Schuld.

§. 165.

Athenagoras erklärt sich in einer einzigen Stelle über den Ursprung der Sünde, aber er erklärt sich da so entscheidend, daß es keiner weitern Erläuterungen bedarf. „Der Mensch hat eine gute und regelmäßige „Beschaffenheit (ἐυτακτως ἐχει), sowohl in Absicht auf „den Schöpfer, als in Absicht auf seine angebohrne Na„tur, die in der allen gemeinschaftlichen Vernunft be„steht, in Absicht auf die Einrichtung seiner Form, „welche den bestimmten Gesetzen gemäß ist, und in Ab„sicht auf das Ende des Lebens, welches allen gleich „und gemein ist. Allein durch seine eigne Entschließung „und die Einwirkung der ungehorsamen Engel und ih„res Anführers wird der eine hierhin, der andre dort„hin getrieben, ungeachtet alle einerley Vernunft ha„ben" 1). — Athenagoras schließt also alles angebohrne Verderben aus, hält die menschliche Natur noch jetzt für gut, und leitet die Sünde aus dem freyen Willen der Menschen, den er kurz vorher mit dem freyen Wil-

1) Legat. pro Christ. p. 304.

Willen der Engel verglichen hat 2) und aus der Verführung der bösen Geister ab. Ueber die Art, wie die Verdorbenheit entstehe erklärt er sich im folgenden, die Seele verbinde sich mit einem materiellen Geiste, das heißt, wie Athenagoras selbst zu erkennen gibt, sie lasse sich von sinnlichen Begierden beherrschen 3).

Tatians Vorstellungen haben etwas Eigenthümliches, sind aber dabey dunkel ausgedrückt. Das Böse, lehrt er, kommt nicht von Gott. Die ersten Menschen hatten eine materielle Seele, und einen Geist, der das Bild Gottes ist. Die Seele für sich selbst ist dunkel, aber durch die Verbindung mit jenem Geiste wurde sie unsterblich. Da aber die Menschen zur Materie sich hinneigten, und einem Klügern (dem bösen Dämon) folgten, verlohren sie jenen höhern Geist, sie wurden sterblich und in einen schlimmern Zustand versetzt. Zwar besitzt die Seele noch einen Funken von jener Kraft, der aber nicht hinreichend ist, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen; und deswegen haben die Menschen durch Verführung der Dämonen so viele Götter erdichtet. Doch können die Menschen mit dem göttlichen Geist wieder in Verbindung kommen, und dadurch unsterblich werden 4). Tatian lehrt hiernach einen Verlust, den die nachfolgenden Menschen durch die Sünde der ersten Menschen gelitten haben, den Verlust des Unsterblichkeit gebenden und Kraft zur Erkenntniß der Wahrheit verleihenden göttlichen Geistes, hingegen eine physische Fortpflanzung der Sünde Adams kennt er nicht,

2) pag. 302.
3) pag. 305.
4) Orat, ad Graec, p. 146. 150. 152. 153.

nicht, und ist weit entfernt, ein gänzliches Unvermögen des Menschen zum Guten zu behaupten. Dennoch lehrt Tatian, daß die Menschen seit dem Sündenfalle der ersten Menschen, durch den damit verbundenen Verlust des göttlichen Geistes geneigter zu sinnlichen Gegenständen geworden seyen, heftige Begierden bekommen haben 5), wie auch den Reitzungen der Dämonen unterworfen seyen 6).

Auch der Antiochenische Theophilus läßt zwar die Sterblichkeit der Menschen von dem Ungehorsam des ersten Menschenpaares herrühren, schreibt aber einem Jeden das Vermögen zu, durch Gehorsam gegen Gott die verlorene Unsterblichkeit wieder zu erlangen 7).

§. 166.

Irenäus erklärt sich an vielen Stellen über die Sünde Adams und deren Folgen für seine Nachkommen. Christus, sagt er, hob den Ungehorsam der Menschen auf, welcher im Anfange am Holze begangen war, und heilte durch seinen Gehorsam am Kreutzesholze den Ungehorsam, der auch am Holze begangen war. — Wir hatten nämlich in dem ersten Adam Gott durch Uebertretung sei-

5) Πτερωσις ἡ της ψυχης το πνευμα το τελειον, ὅπερ ἀπορριψασα δια την ἁμαρτιαν, ἐπτη ὡσπερ νεοσσος, και χαμαιπετης εγενετο. μεταβασα δε της ουρανιου συνουσιας, των ελαττονων μετουσιαν ἐπεποθησεν. p. 261.

6) pag. 255.

7) Ad Aut. l. II. p. 368.

seines Gebots beleidigt, in dem andern Adam sind wir mit Gott versöhnt, denn wir waren keines andern Schuldner, als desjenigen, dessen Gebot wir im Anfang übertreten hatten 1). Wir können von der Verwundung der alten Schlange nicht anders geheilt werden, als wenn wir an den glauben, der in der Gestalt des sündlichen Fleisches an dem Märtyrerholz erhoben ist, und alle an sich zieht und die Todten lebendig macht 2). In diesen Stellen liegt deutlich genug der Gedanke, daß alle Menschen durch die Sünde Adams einen Verlust gelitten haben, allein aus der Vergleichung andrer Stellen erhellt, daß dieser Verlust sich blos auf die durch den Sündenfall verloren gegangene Unsterblichkeit erstrecke. Wie durch einen besiegten Menschen das menschliche Geschlecht in den Tod hinabstieg, so steigen wir durch einen siegenden Menschen wieder in das Leben herauf 3). Gott zeigte uns durch die Menschwerdung seines Sohnes eine neue Geburt, auf daß wir, wie wir durch die erste Geburt den Tod geerbt hatten, durch die neue Geburt das Leben erben sollten 4). Hier wird sehr deutlich der Satz gelehrt: Weil Adam gesündigt hat, sind alle von ihm abstammende Menschen sterblich. Hingegen von dem davon verschiedenen Satz: Weil Adam gesündigt hat, sind alle seine Nachkommen Sünder, oder die Sünde Adams wird durch die Geburt fortgepflanzt; findet sich nicht nur in den Schriften des Irenäus keine Spur, sondern es werden vielmehr Lehren aufgestellt, die damit in geradem Widerspruch stehen. Alle Menschen, heißt es, sind

1) Iren. adv. haer. l. V. c. 16.

2) l. IV. c. 2.

3) l. V. c. 21. § 1. c. 19. § 1.

4) l. V. c. 1. § 3.

sind von einerley Natur, und gar wohl fähig, das Gute zu bewahren und zu thun, sie sind auch fähig, es wieder zu verlieren und nicht zu thun. Deswegen ermahnen auch die Propheten zur Ausübung des Guten, weil dieses von uns abhängt, wir es aber aus Nachläßigkeit öfters vergessen, und deswegen guten Rath nöthig haben, den uns Gott durch die Propheten gibt 5). Hiernach läßt also Irenäus die Sünde aus der Nachläßigkeit der Menschen, oder dem Misbrauch, den sie von ihrer Freyheit machen, entstehen. Dabey löst er den Einwurf: Gott mußte keine Menschen schaffen, die sogleich sich undankbar gegen ihn bewiesen, durch die Bemerkung, daß das Gute für solche Menschen, die durch ihre Natur es besäßen, keinen Werth haben würde, weil es nicht die Frucht ihrer eignen Wahl sey, und ihnen keine Krone verschaffen könne, da sie nicht dafür gekämpft hätten 6). Auch hat die Erfahrung, welche wir von der Sünde machen, den Nutzen, daß wir das Gute höher schätzen, und eifriger suchen lernen, so wie durch Krankheit die Gesundheit schätzbarer wird 7). — So gewiß inzwischen Irenäus allen Menschen vollkommene Tüchtigkeit, um Gutes zu thun zueignet, so weit er von der Annahme einer fortgepflanzten Sündhaftigkeit entfernt ist; so äussert er doch den Gedanken, daß der Teufel, weil es ihm gelang das erste Menschenpaar zu verführen, dadurch auch eine Herrschaft über das ganze Menschengeschlecht erlangt habe. Die Nachkommen Adams haben daher, nach seiner

5) l. IV. c. 37. §. 2.
6) l. c. § 6.
7) §. 7.

ner Meinung, von dem Sündenfalle ihres Stammvaters, ausser der Sterblichkeit noch die nachtheilige Folge zu erfahren gehabt, daß der Teufel mehr Gewalt über sie bekommen hat, und sie leichter verführen kann, als sonst geschehen seyn würde 8).

§. 167.

Die Alexandrinischen Lehrer zeichnen sich dadurch vorzüglich aus, daß sie besonders nachdrücklich auf die Freyheit des Menschen dringen. Man kann deswegen schon im voraus erwarten, daß ihre Begriffe über den Ursprung der Sünde weit von denen abgehen, welche Augustin aufstellte. Stärker und deutlicher hat sich darüber niemand erklärt als Clemens von Alexandrien. Die Sünde, sagt er, ist eine freywillige Ungerechtigkeit — die Sünde ist also mein eigner freyer Wille 1). Was nicht freywillig ist, wird nicht zugerechnet. Das Unfreywillige ist aber das, was entweder aus Unwissenheit oder aus Nothwendigkeit entspringt 2). Schon durch diese Erklärungen wird eine in der Natur des Menschen liegende Sünde ausgeschlossen, allein noch deutlicher erklärt sich Clemens, indem er einige Gnostische Lehrer bestreitet, welche den Ehestand verwarfen, und die Geburt selbst für sündlich hielten. „Einige glauben, daß auf „der Zeugung der Kinder selbst ein Fluch ruhe. — Freilich „sagt Jeremias: Verflucht sey der Tag meiner Geburt, „allein er sagt das eigentlich nicht, um seine Geburt zu „verfluchen, sondern aus Unwillen über die Sünden und „den

8) l. V. c. 21. § 3.

1) Strom. l. II. p. 463.

2) ib. p. 461.

„den Ungehorsam des Volks, wie er gleich im folgen,
„den zu erkennen gibt. Niemand ist, sagt Hiob, rein
„von aller Befleckung, und wenn er nur einen Tag alt
„wäre. Sie (jene Irrlehrer) mögen uns sagen: Wo
„hat das eben gebohrne Kind Unzucht getrieben, oder
„wie ist es, da es noch nichts gethan hat, unter den
„Fluch Adams gefallen? Es bleibt ihnen nur übrig zu
„sagen, die Geburt selbst, nicht nur des Leibes, sondern
„auch der Seele, um deren willen der Leib da ist, sey
„böse. Zwar sagt David: Ich bin aus sündlichen Saa-
„men gezeugt, Ps. 51,7.; allein er redet prophetisch von
„der Mutter Eva. Wenn aber auch David in Sünden
„gebohren ist, so ist er doch nicht selbst Sünder (wenn
„seine Mutter eine Sünderin war, so ist er doch nicht
„schon der Geburt nach Sünder). Er kann auch unter
„der Mutter die Gewohnheit zu sündigen verstanden ha-
„ben, von der wir uns abwenden sollen 3).“

Es bedarf wohl nicht noch einer besondern Bemerkung, daß Clemens, ungeachtet er zunächst die, welche den Ehestand herabsetzen, bestreitet, doch sich so allgemein ausdrückt, daß er alle Gedanken von angebohrner Sünde entfernt. Auch die Paulinische Stelle: Wir sind von Natnr Kinder des Zorns Eph. 2,5., die zum Beweis des natürlichen Verderbens gebraucht wird, erklärt er vollkommen richtig von dem Zustande der unwissenden und lasterhaften Heiden 4). Solchen Stellen scheint zwar ein andrer Ausspruch zu widersprechen: „Der Lo-
„gos ist allein ohne Sünde. Das Sündigen nämlich ist

 „allen

3) Clem. Strom. l. III. p. 556. 557.

4) Cohort. ad Gentes p. 23.

„allen eingepflanzt (ἔμφυτον) und gemeinschaftlich, hin„gegen von der Sünde zurückzukehren ist nicht allen, son„dern den würdigen eigen 5).“ Allein dieser Widerspruch beruht nur darauf, daß man das Wort eingepflanzt ängstlich preßt, das gar wohl den allgemeinen Begriff des herrschenden und gewöhnlichen haben kann 6).

Den Ursprung der Sünde findet Clemens blos in der Freyheit des Menschen. Vermöge dieser kann er nach seiner Vernunft handeln, er kann aber auch seinen Begierden folgen und dadurch sündigen 7). "Es sind zwey „Ursachen aller Sünde, nämlich Unwissenheit und Schwä„che. Beide sind in unsrer Gewalt, wenn wir nicht ler„nen und unsre Begierden nicht beherrschen wollen. Die „erste Ursache bewirkt, daß wir nicht richtig urtheilen, „und die zweyte, daß wir das richtig Geurtheilte nicht „ausführen 8).“ Zwar redet Clemens öfters von Verführungen des Teufels und der bösen Kräfte, allein er eignet zugleich dem Menschen die Kraft zu sie zu überwinden, wenn er nur den Kampf auf die gehörige Art unternehme 9).

§. 168.

Bey Origenes treffen wir auf mehrere Stellen, die dem ersten Anscheine nach eine fortgeerbte Verdorbenheit sehr deutlich anzeigen. „Die Propheten sagen, daß „man

5) Paed. l. III. c. 12. p. 307.
6) S. § 162. Note 1.
7) Paed. l. I. c. 13. p. 159.
8) Strom. l. VII. p. 894. cf. l. p. 462.
9) Strom. l. II. p. 487.

„man auch für die Neugebohrnen Sündopfer bringen „müsse, weil auch diese nicht frey von Sünden sind, „wie die Stellen Ps. 51, 8. Ps. 58, 4. lehren 1).“ „Wir alle, sagt Origenes weiter, sind von Natur zum „sündigen geneigt (παντες προς το ἁμαρτανειν πεφυκαμεν), und er setzt diesem natürlichen Bösen das durch die Gewohnheit angenommene entgegen 2). „Niemand ist „rein von Sünden, wenn er auch nur einen Tag lebte „wegen des Geheimnisses bey der Geburt (δια το περι „την γεννησιν μυστηριον) 3).“

Allein alle diese Stellen bekommen ein ganz andres Ansehn, wenn man sie mit der ganzen Ideenreihe des Origenes vergleicht. Zuerst müssen wir uns erinnern, daß dieser Kirchenlehrer die Präexistenz der Seelen behauptete, welche zur Strafe für ihre Sünden in irdische Leiber verstoßen würden, wie im vorigen Abschnitt gezeigt worden ist. Hiernach sind ihm freilich alle Menschen und zwar schon in dem Augenblicke ihrer Geburt Sünder, allein nicht wegen einer von Adam geerbten Verdorbenheit, sondern wegen der wirklichen Sünden, welche sie selbst vor ihrer Einkörperung in ihrem vorigen Zustande begangen haben. Daß hieran in der ersten aus den Büchern gegen den Celsus angeführten Stelle zu denken sey, erhellt aus dem, was gleich darauf von der Erniedrigung der Seele in den Staub (ihrer Versetzung in einen niedrigern Zustand) hinzugefügt wird. Noch deutlicher zeigt sich dieses in der Auslegung des

Briefs

1) Adv. Cels. l. VII. Opp. t. I. p. 730.
2) l. IV. p. 491.
3) Comment. in Matth. Opp. t. I,I. p. 685.

Briefs an die Römer, wo der Verfasser aus Röm. 7, 9. schließt, daß die Sünde vorher (vor der Geburt) in dem Menschen gewesen seyn müsse, die hernach während der Kindheit todt war, die aber mit den reifern Jahren wieder auflebte 4).

Hiermit muß noch eine zweyte Bemerkung verbunden werden. Origenes sieht die Verbindung der Seele mit dem so viel niedrigern Körper als eine Befleckung derselben an, und betrachtet deswegen die neugebohrnen Kinder als unrein und einer Reinigung bedürftig, nicht wegen der auf sie fortgepflanzten Sünde Adams, sondern weil sie durch die Zeugung einen materiellen Körper erhalten haben. Dieses wird aus folgender Stelle völlig klar werden, wo Origenes mit der Schwierigkeit zu thun hat, daß Luc. 2, 22. von einer Reinigung der Maria und Jesu a) geredet wird. „Von der Maria „läßt es sich wohl denken, daß sie einer Reinigung be„durft habe, aber war auch Jesus befleckt und bedurfte „er einer Reinigung? Es scheint verwegen, wenn ich „so etwas behaupte, und dennoch habe ich das Ansehn „der Schrift für mich. Hiob sagt: Niemand ist rein „von der Befleckung, und wenn er auch nur einen Tag „lebte. Er sagt nicht, niemand ist rein von der Sünde, „sondern niemand ist rein von der Befleckung. Beides ist

4) Comment. in Ep. ad Rom. l. VI. Opp. t. IV. p. 582.

a) Οτι ἐπλησθησαν ἀι ἡμεραι του καθαρισμου ἀυτων (Jesu und der Maria). Das Gefühl eben der Schwierigkeit, welche hier Origenes erwähnt, hat einige Abschreiber und mehrere Herausgeber des N. T. bewogen für ἀυτων- ἀυτῆς zu setzen.

„ist keinesweges einerley. — Jede Seele, welche mit „einem menschlichen Leib bekleidet wird, hat ihre Be„fleckung. Deswegen mußte auch zur Reinigung Jesu „geopfert werden — und in diesem Sinne ist auch die „Kindertaufe nöthig, weil durch sie die Befleckung der „Geburt abgelegt wird 5).“ Mit dieser Stelle sind noch zwey andre übereinstimmend, nur mit dem Unterschiede, daß er in ihnen Jesum von der sonst allgemeinen Befleckung ausnimmt, die er in der eben angeführten auch über ihn erstreckt hatte 6).

Nach diesen Erläuterungen wird auch folgende Stelle leicht verstanden werden können. "Es gibt eine Vor„haut des Herzens, die beschnitten werden muß. Diese „Vorhaut ist mit dem Menschen gebohren, die Beschnei„dung kommt hinzu, und nimmt das hinweg, was aus „der Geburt kommt. Wenn der Logos gebietet, die „Vorhaut des Herzens wegzunehmen, so muß es etwas „mit dem Herzen Gebohrnes geben, welches er die Vor„haut nennt. Wer die Worte bedenkt: Wir sind von „Natur Kinder des Zorns, und: Niemand ist rein von „der Befleckung, wenn er auch nur einen Tag alt würde, „der wird verstehen, auf welche Art wir mit Unreinig„keit und mit Vorhaut des Herzens gebohren werden „7).“ Nach dieser Stelle wird zwar die Unreinigkeit mit dem Menschen gebohren, allein auch das ist keine von Adam fortgepflanzte, sondern eine entweder im vo-

rigen

5) In Luc. Homil. XIV. Opp. t. III. p. 947. 948.

6) Homil. in Lev. VIII. Opp. t. II. p. 229. et Hom. XII. p. 251.

7) In Jerem. Hom. V. Opp. t. III. p. 160.

rigen Zustande der Seele angenommene, oder durch die Geburt zugezogene.

Bey der Stelle Röm. 5, 12. erklärt Origenes die Fortpflanzung der Sünden von Adam auf seine Nachkommen vornehmlich aus der Erziehung und dem Unterricht, welche von verderbten Aeltern fehlerhaft ertheilt werden 8).

Aus zweyerley Ursachen läßt sich auch bey Origenes die Vorstellung eines aus der Sünde Adams entsprungenen und auf seine Nachkommen fortgeerbten Verderbens gar nicht erwarten. Die eine Ursache liegt darin, weil er die Erzählung des Sündenfalles nicht von der Person des Adam und der Eva verstand, sondern sie für eine allgemeine Beschreibung dessen, was dem ganzen Menschengeschlecht widerfahren ist, ansah, wie §. 161. bemerkt worden ist. Die andre Ursache liegt in dem ganzen System des Origenes über die Natur der sämmtlichen vernünftigen Geschöpfe, und ihr Verhältniß gegen den Schöpfer, welches System ganz auf den Begriff einer vollen und unbedingten Freyheit gebaut war. §. 135.

Origenes hält es für unvernünftig, die Ursache der Sünde in der Constitution des Körpers zu suchen 9); sondern setzt sie in die Freyheit des Menschen §. 149. Bey den Meisten veranlassen Erziehung, böse Anschläge und Beyspiele die Sünde, welche bey ihnen zur Natur

wird

8) In ep. ad Rom. l. V. Opp. t. IV. p. 553.

9) De princ. l. III. c. 1. p. 111.

wird 10). Der Teufel darf nicht für den Urheber aller Sünden gehalten werden, sondern man muß ihren Ursprung auf folgende Art denken. In dem Menschen entstehen sinnliche Regungen, die oft heftiger werden, als sie seyn sollten; wenn der Mensch diesen nachgiebt, so so sucht der Teufel die bösen Neigungen anzufachen und zu verstärken. Dadurch entsteht aber nichts weiter als Reitzungen und Bewegungen zum Bösen, denen der Mensch folgen, aber auch widerstehen kann 11). Nach Origenes liegt also der letzte eigentliche Grund des Bösen blos darin, wenn der Mensch seine Freyheit misbraucht.

§. 169.

Von **Methodius** sind in den noch übrigen Bruchstücken seiner Schriften einige Gedanken aufbewahrt, welche hier bemerkt werden müssen. „Von Natur, sagt „dieser Schriftsteller, ist nichts böse, sondern das Böse „wird erst durch den Gebrauch böse. Der Mensch ist „nämlich mit freyem Willen geschaffen, nicht als wenn „vorher etwas Böses schon dagewesen wäre, das er nach „seinem Belieben hätte wählen können, sondern in ihm „(dem freyen Willen) lag der Grund, so wohl Gott zu „gehorchen als nicht zu gehorchen. — Der erschaffene „Mensch empfängt ein Gebot von Gott, und daher „kommt das Böse. Er gehorcht nämlich dem göttlichen „Gebot nicht. Das ist das einzige Böse, der Ungehorsam, welcher damals anfieng 1).“

Noch

10) Contra Celf. l. III. p. 493.

11) De princ. l. III. cap. 2.

1) Phot. Biblioth. cod. 236. p. 949.

Noch mehr gehört eine andre Stelle hierher. „Bö„ses zu denken oder nicht zu denken, hängt nicht von uns „selbst ab, aber diese Gedanken zu billigen und auszu„führen, oder nicht, ist in unsrer Gewalt. — Seitdem „der Mensch verführt wurde, fieng die Sünde an in ihm „zu wohnen. So geschah es, daß wir mit Zerstreuun„gen und unschicklichen Gedanken erfüllt, des göttlichen „Geistes beraubt und voll sinnlicher Lüste worden sind, „welche der Teufel uns einhaucht 2).“ Nach Methodius ist also ein Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und unsrer Sündhaftigkeit, und dieser Zusammenhang besteht darin, daß seit jener Sünde sinnliche Begierden in in uns entstehen, wozu vornehmlich der Teufel mitwirkt. Diese Begierden entstehen unfreywillig, allein es hängt von dem freyen Willen des Menschen ab, ob er sie befriedigen oder ihnen widerstehen will. Ueber die Art, wie durch Adams Sünde die Sinnlichkeit seiner Nachkommen aufgereitzt sey, erklärt sich Methodius nicht.

§. 170.

In der lateinischen Kirche hat der älteste Schriftsteller, Tertullian, am häufigsten von dem Ursprung der Sünde geredet nur bleibt er sich in seinen Aeusserungen nicht gleich. Er erklärt die Kinder für frey von Sünden, und keiner Vergebung bedürftig, indem er die Taufe derselben mit den Worten widerräth: „Warum „eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? „1).“ Hiermit scheint eine andre Stelle des afrikanischen Presbyters in geradem Widerspruche zu stehen,

ob-

2) Cod. 234. p. 915. seq.

1) De bapt. c. 11.

obgleich auf ihr viele Dunkelheit ruht. „Jede Seele „wird so lange in Gemeinschaft mit Adam betrachtet, „bis sie in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen „wird, und sie ist so lange unrein, bis sie in die letzte „aufgenommen ist. Sie ist sündhaft, weil sie unrein ist, „indem sie durch die Verbindung mit dem Fleisch entehrt „und befleckt wird. Denn obschon das Fleisch sündhaft „ist, und wir nach ihm nicht wandeln sollen, auch seine „Werke, da es gegen den Geist gelüstet, verdammt wer„den, so ist doch auch das Fleisch für sich selbst nicht „schändlich. Denn es will und räth für sich nicht die „Sünde, sondern ist ein bloses Werkzeug der Seele 2).“

Schwerlich läßt sich ein durchaus zusammenhängender Sinn in diese Stelle bringen, allein einiges Licht erhält sie durch den Zusammenhang. Tertullian behauptet eine Unreinigkeit aller Seelen, und findet die Ursache davon in ihrer Gemeinschaft mit dem Körper. Das letzte nimmt er gewissermaßen sogleich wieder zurück durch die Bemerkung, daß der Körper nichts von sich selbst unternehme, sondern ein Werkzeug der Seele sey. In dem gleich vorhergehenden Capitel leitet er dagegen die Befleckung der Seelen davon her, daß mit den Schwangern so viele abgöttische Gebräuche getrieben würden, wodurch die Dämonen Gelegenheit bekämen, das Kind, noch

2) Omnis anima eosque in Adam censetur. donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quam diu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Nam etsi caro peccatrix secundum quam incedere prohibemur, cuius opera damnantur—non tamen suo nomine caro infamis. Neque enim de proprio sapit quid etc. De anima c. 40.

noch ehe es gebohren wird, in Besitz zu nehmen. Auch schränkt er selbst seinen Ausspruch von einer allgemeinen Befleckung durch die Worte ein: Auf diese Art ist beynahe keine Geburt rein, wenigstens bey den Heiden.— (Adeo nulla ferme nativitas munda est utique ethnicorum). Dagegen hält er die Kinder, welche von christlichen Aeltern abstammen für geheiligt, sowohl wegen ihrer Abstammung als wegen des Unterrichts, den sie empfangen (tam ex seminis praerogativa, quam ex institutionis disciplina). Nach allen diesen verwirrten Aeusserungen redet Tertullian wieder von einem Fehler der Seele, der von den Einwirkungen der bösen Geister unterschiedn sey, vor diesen hergehe und gewissermaßen natürlich sey 3).

Um dieses letzte zu verstehen müssen wir noch einige andre Stellen zu Hülfe nehmen. „Der Mensch war von „Anfang betrogen, um Gottes Gesetz zu übertreten. „Deswegen wurde er dem Tode übergeben, und steckte „daher sein ganzes Geschlecht mit seinem Saamen an, „und pflanzte seine Verdammniß auf es fort 4).“ Doch diese Stelle könnte wohl blos von der Fortpflanzung der Sterblichkeit verstanden werden, allein andre spre-

chen

3) Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus mali superstruitur, ex *originis vitio* antecedit, naturale quodammodo. Nam naturae corruptio alia natura est l. c.

4) Per quem (Satanam) homo a primordio circumventus, ut Dei praeceptum excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit. De testim. animae c. 3.

chen deutlicher von der Fortpflanzung der Sünde. „Pla„to unterscheidet die Seele in den vernünftigen und „unvernünftigen Theil. Diese Eintheilung nehmen wir „ebenfalls an, nicht aber so daß wir beides der Natur „zuschreiben. Das Vernünftige ist nämlich der Seele „von Anfang angebohren und kommt von dem vernünf„tigen Urheber. Hingegen das Unvernünftige ist später „hinzugekommen. Es ist nämlich jene auf Antrieb der „Schlange begangene Uebertretung, welche in der Seele „eingewachsen, und mit ihr aufgewachsen, und deswe„gen gleichsam zur Natur geworden ist, weil sie gleich „im Anfang der Natur sich zugetragen hat 5)."

In den Schriften des Tertullian werden also die Keime der eigentlichen Lehre von der Erbsünde zuerst sichtbar, selbst den Namen originis vitium nicht ausgenommen. Es bedarf keiner großen Mühe, um den Weg zu entdecken, auf dem er zu dieser Idee hingeführt wurde. Er hatte, wie im vorigen Abschnitt gezeigt worden ist, die Fortpflanzung der Seelen durch die Zeugung angenommen, und er hatte sich in dieser Meinung durch die Beobachtung bestärkt, daß die Gemüthsart der Kinder mit der der Aeltern öfters eine auffallende Aehnlichkeit habe 6). Deswegen mußte sich der Gedanke ihm na-

5) Irrationale posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit. De anima c. 16. Diabolo captante naturam, quam et ipse iam infecit delicti semine illato. Contra Marc. l. V, c. 17.

6) De anima c. 25.

natürlich darbieten, daß die sündliche Beschaffenheit Adams auch auf seine Nachkommen übergehe, und daß das Böse dadurch Allen gleichsam von Natur anklebe. Die Meinungen von der Fortpflanzung der Seele (tradux animae) und von der Fortpflanzung der Sünde (tradux peccati) hängen zu genau zusammen, als daß die letzte nicht aus der ersten entstehen sollte.

Man sieht aber zugleich in den Schriften Tertullians seine Meinung von einer seit Adam fortgeerbten Verdorbenheit gleich einem noch unentwickelten Keime sich zeigen. Sie wird nur in beyläufigen Aeusserungen hingeworfen, nirgends genau auseinander gesetzt. Sie wird mit vieler Verwirrung und Dunkelheit vorgetragen. Seine Erklärungen sind, wie wir eben gesehen haben, ungleich, und zuweilen sogar widersprechend. Alles dieses dient zum Beweise, daß der Verfasser selbst seine Gedanken nicht klar durchdacht, und noch nicht mit seiner übrigen Ideenreihe in Verbindung gebracht hatte. Auch war er so weit entfernt, diese fortgepflanzte Sündhaftigkeit bis auf einige völlige Unfähigkeit zum Guten auszudehnen, daß er vielmehr die Freyheit des Willens mehrmals und nachdrücklich behauptet 7).

§. 171.

Bey Cyprian treffen wir zwar nicht auf eben so entscheidende Stellen, allein einige seiner Aeusserungen verdienen hier bemerkt zu werden. „Wenn man den „größten Sündern Vergebung ihrer Sünden ertheilt,

und

7) Man vergleiche §. 149. und den Abschnitt von den Gnadenwirkungen.

„und niemand von der Taufe und von der Gnade Gottes „ausgeschlossen wird, wie viel weniger darf ein Kind zurück„gewiesen werden, welches eben gebohren ist, und noch „nicht gesündigt hat, ausser daß es durch seine fleischliche „Abstammung von Adam gleich von seiner Geburt an mit „dem alten Tode angesteckt ist 1).“ Die Ansteckung wird hier auf den Tod oder die Sterblichkeit bezogen, welche von den Eltern auf die Kinder forterben.

„Wie, sagte ich, ist eine so große Veränderung „möglich, daß das so schnell abgelegt würde, was als „eigenthümlich durch den materiellen Stoff sich festgesetzt „hat, oder durch lange und alte Gewohnheit eingewür„zelt ist 2)?“ Der materielle Stoff, den der Mensch an sich hat, will Caprian sagen, bringt die Neigung zu der Sünde von der Natur mit sich, diese Neigung hat sich festgesetzt und tiefe Wurzeln gefaßt, und zu ihr sind noch böse Gewohnheiten hinzugekommen. Hier scheint er also mit Tertullian einerley zu sagen, der, wie wir eben gesehen haben, auch einmal die Sünde a carnis societate ableitete. Hingegen auf Adams Sünde führt Cyprian den Ursprung der Sünde in einer andern Stelle zurück. „Als der Herr kam, und die Wunden, welche Adam da„von

1) Quando magis prohiberi non debet infans, qui recens, natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? Ep. LXIV. ad Fidum. p. 161.

2) Qui possibilis, aiebam, tanta conversio, ut repente et perniciter exuatur, quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit, vel usurpatum diu senio vetustatis inolevit. De gratia ad Donat. p. 2.

„von getragen hatte, und das Gift der alten Schlange „heilte, gab er zugleich das Gesetz, daß der Mensch nicht „mehr sündigen sollte, damit ihm nicht etwas noch schlim„meres widerfahren möchte 3).“ Hier scheinen die Sünden der Menschen als entsprungen aus der Sünde Adams und aus dem Gift (der Verführung) der Schlange vorgestellt zu werden.

Zwar lassen diese Stellen noch einige Dunkelheit zurück, allein es läßt sich ohne das erwarten, daß Cyprian auch in diesem Puncte von den Vorstellungen des Tertullian, den er so sehr schätzte und dem er so gern folgte, sich nicht werde entfernt haben. Daß auch die bösen Geister zur Beförderung der Sünde viel beytragen, sagt Cyprian mehrmals 4).

§. 172.

Zwey spätere abendländische Schriftsteller gehen weit von den Begriffen ab, deren Spuren wir eben bey Tertullian und Cyprian bemerkt haben. Arnobius behauptet zwar eine allgemeine Verdorbenheit der Menschen, wobey einige wenige Ausnahmen nicht in Betracht kommen 1), und eine Stelle scheint der Lehre von der Erbsünde sehr günstig. „Wir sind durch den Fehler einer an„gebohrnen Schwachheit (vitio infirmitatis ingenitae) zu „Vergehungen und unordentlichen Lüsten geneigt 2).“ Allein man darf sich nur an die eigenthümlichen Ideen des

3) De opere et eleem. p. 196.
4) z. B. De vanit. idol. p. 13.
1) Adverſ. gentes l. II. p. 76. 77.
2) Adv. gentes l. I. p. 15.

des Arnobius erinnern, um den Sinn dieses Ausspruchs richtig zu fassen. Die Seelen, glaubt er, sind nicht von dem höchsten Gott, sondern von einem niedrigern Geist hervorgebracht. §. 150. Deswegen ist die angebohrne Schwachheit, welche er behauptet, kein aus dem Sündenfall Adams entsprungener, sondern ein aus der unvollkommenen ursprünglichen Schöpfung der Seele herrührender Fehler.

Eben so wenig kennt **Lactantius** eine von der Sünde Adams auf seine Nachkommen fortgeerbte Verdorbenheit, ungeachtet er die Sterblichkeit der Menschen von dem ersten Sündenfalle ableitet 3). Die Sünde entspringt nach seiner Meinung aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur 4) oder, wie er sich an einem andern Ort noch bestimmter ausdrückt, aus dem Fleische, das er auf eine fast manichäische Art als dem Guten durchaus entgegengesetzt vorstellt 5). Die Seele hängt dem Guten, der Körper dem Bösen an. Beide kämpfen mit einander, und nachdem die Seele oder der Körper siegt [welches von dem freyen Willen abhängt], ist der Mensch entweder gut und belohnungswürdig, oder böse und strafwürdig 6).

§. 173.

3) Institutt. div. l. II. c. 12.

4) l. VI. c. 13.

5) l. II. c. 12. Auch gehört hierher De ira Dei c. 15.

6) l. c.

§. 173.

Die Verschiedenheit der Meinungen, welche wir bey den Lehrern der christlichen Kirche über den Ursprung der Sünde antreffen, ist ein einleuchtender Beweis, wie wenig feste Bestimmungen über diesen Punct vorhanden waren. Daß der Mensch kämpfen müsse gegen die Sünde, und daß niemand zum Guten oder Bösen gezwungen werde, ob es gleich Beförderungsmittel des ersten, und Verführungen zu dem letzten gebe, das war allgemeine Kirchenlehre 1) und hierin finden wir alle Lehrer einstimmig. Alle führen die Sündhaftigkeit der Menschen auf ihre Freyheit als auf die letzte Ursache zurück, warum sie den Reitzungen zum Bösen nicht widerstanden, und die Hindernisse des Guten nicht überwunden haben. Alle wissen durchaus nichts von einem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten, und von einer Zurechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen; sie sehen dagegen den Misbrauch der Freyheit als den eigentlichen Grund, die Materie hingegen d. i. die Sinnlichkeit und die Verführungen der Dämonen als veranlassende und mitwirkende Ursachen der Sünde an. Die griechischen Lehrer äussern nicht nur den Gedanken niemals, daß die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts von der ersten Uebertretung Adams herrühre, und durch die Geburt fortgepflanzt werde, sondern Einige von ihnen erklären sich ausdrücklich dagegen. Doch geben sie zu, daß die Sünde Adams für alle seine Nachkommen nachtheilige Folgen gehabt habe, daß daraus der Tod oder die Sterblichkeit entsprungen

1) Orig. de Princ. prooem. p. 48.

sprungen sey 2), daß seit ihr und durch sie der Teufel und die Dämonen mehr Gewalt bekommen haben, um die Menschen zum Bösen zu verführen. Methodius insbesondere hat die Meynung, daß seit und durch den Sündenfall Adams böse Begierden in dem Menschen entstanden seyen, allein er behauptet doch, daß es vom dem Menschen selbst abhänge, diesen Begierden zu folgen oder zu widerstehen. Hingegen bey dem Afrikaner Tertullian finden wir die ersten sichern, obgleich noch schwankend und etwas dunkel ausgedrückten, Spuren der Lehre von der Erbsünde, zu der ihn sein Traducianismus hinführte, und Cyprian scheint ihm hierin gefolgt zu seyn. Jedoch auch bey diesen Schriftstellern wird noch an keine fortgeerbte Schuld, und noch weniger an eine gänzliche Unfähigkeit zum Guten gedacht. Es war also ein ungegründeter Vorwurf der Pelagianer gegen Augustin, daß er das Dogma von der Erbsünde zuerst erdacht habe. Die Grundzüge dazu waren in den Schriften Tertullians entworfen, obgleich sich nicht leugnen läßt, daß dieser die Gestalt und die Ausdehnung des Dogma's noch nicht ahnete, die es unter den Händen Augustins erhielt. Auf der andern

2) Ob jedoch die Alexandriner, da sie die Geschichte von dem Sündenfalle allegorisch deuteten, die Sterblichkeit von diesem Sündenfalle ableiteten, kann mit Grunde bezweifelt werden. Clemens betrachtet wenigstens den Tod als eine nothwendige Folge der menschlichen Natur. Strom. l. III. p 540 und Origenes, welcher die Mosaische Erzählung für ein Gemälde von dem Schicksale der sämtlichen Menschen hielt, konnte ebenfalls den Tod nur für die Strafe eigner Sünden ansehen.

Seite aber war es noch weit weniger gegründet, wenn Augustin die Pelagianische Verwerfung der von Adam fortgeerbten Verdorbenheit für eine dreiste Neuerung erklärte, welche die Urtheile des ganzen christlichen Alterthums gegen sich habe. Nur die Unbekanntschaft Augustins mit den griechischen Schriftstellern kann die Unbilligkeit einer solchen Anklage einigermaßen entschuldigen.

Zwölfter Abschnitt.

Von Jesu Christo und seinem zum Beßten der Menschen ausgeführten Geschäffte.

Schriften.

Ueber die Person Christi.

Georgii Calixti de persona Christi programmatum et dissertationum fasciculus — collegit Fr. Vlr. Calixtus Helmst. 1683. 4.

D. *Gottl. Jac. Planck*, Observationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi Historiam. Goett. 1787. Continuatio Goett. 1789. Beide Programmen sind abgedruckt in den Commentationibus theologicis ed. a J. C. Velthusen, C. T. Kuinoel et G. A. Ruperti. Vol. I. Lipſ. 1794. p. 141 seqq.

Ueber das Erlösungswerk.

Joh. Fried. Cotta dissertatio, Historiam doctrinae de redemtione ecclesiae sanguine Jesu Christi facta, exhibens,

bens. In *Jo. Gerhardi* locis theologicis ed. a *J. F. Cotta*, t. IV. p. 105 seqq.

Werneri Carol. Ludov. Ziegler Historia dogmatis de redemtione, sive de modis, quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus iam satisfactionis nomine insignitus haesit, inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Goett. 1791. Neu abgedruckt in Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentationibus theologicis, Vol. V. p. 227 seqq.

§. 174.

Schon in den frühesten Zeiten hatten die Abrahamiden eine sehr erhabene Erwartung von ihrer ausgezeichneten Bestimmung gehabt. Durch sie, so lautete die ihnen gegebene Verheissung, sollten alle Völker auf Erden beglückt werden. 1. B. Mos. 18, 18. Als die Israeliten Canaan erobert, und in diesem Lande einen Staat oder vielmehr mehrere kleine verbundene Staaten gebildet hatten, schien ihnen eine nicht unbeträchtliche Nationalglückseligkeit gesichert zu seyn, die aber unter den häufig unglücklichen Kämpfen gegen andre Völker, und durch die unter den Israeliten selbst herrschende Anarchie bald verschwand. Hingegen die kriegerische und siegreiche Regierung Davids, und die zwar ruhige aber glänzende Herrschaft Salomo's waren ganz dazu geschickt, der Israelitischen Nation die Hoffnung einzuflössen, daß sie auf die höchste Spitze des Ruhmes und der Macht sich erheben, über alle Völker der Erde hervorragen und sie beherrschen werde. Allein mit dem

Tode des Salomo wurden alle diese reitzenden Aussichten auf eine nahe Größe zertrümmert; das getheilte Reich sank in einen Zustand von Schwäche und Ohnmacht, wo es keine Vergrößerungen hoffen, ja sich selbst nicht mehr gegen die mächtigen Völker, von denen es umgeben war, behaupten konnte. Innere Zerrüttungen und äussere überlegene Feinde bedrohten die Reiche Juda's und Israels mit einem baldigen Untergange, und wenn zuweilen ein kluger und thätiger Regent dem sinkenden Staate neue Kraft einzuhauchen schien, so waren solche bessere Zeiten nur vorübergehend, gleichsam helle Blicke eines Lichtes, das bald verlöschen will.

Allein die Hoffnung auf glänzendes Glück und auf die Weltherrschaft hatte zu tief in der Brust der Juden gewurzelt, um durch alle diese Unfälle ausgerottet zu werden. Je trüber die Aussicht auf die Gegenwart wurde, desto begieriger richteten sie ihre Blicke auf die Zukunft. So bildete sich die Erwartung, daß Gott die blühenden Zeiten Davids und Salomo's wieder zurückführen, und seinem Volke einen König geben würde, der es — was David und Salomo angefangen, aber auszuführen nicht vermocht hatten — zu dem ersten, mächtigsten und glücklichsten des ganzen Erdbodens erheben solle. Nachdem die Idee eines solchen erhabenen Königs [Messias] einmal aufgefaßt war, erhielt sie mancherley Erweiterungen und Modificationen. Jeder trug auf das Bild des großen Königs diejenigen Züge über, welche ihm die geschicktesten schienen, um die Nationalglückseligkeit der Juden zu gründen und zu sichern. Der sinnliche Jude, der nur nach äusserem Glanze Verlangen,

und für gröbern Sinnengenuß Empfänglichkeit hatte, hoffte in dem Messias nur einen Sieger, der seiner Nation Ruhm, Ueberfluß und Herrschaft über die andern Völker verschaffen würde. Die einsichtsvollern und edler denkenden Männer erkannten dagegen vollkommen, daß Beglückung der Nation nur auf die Grundlage der Sittenverbesserung gebaut werden könne. Wenn sie gleich ebenfalls einer Wiederherstellung des zerrütteten jüdischen Staates entgegen sahen, so erwarteten sie doch vorzüglich von dem Messias Reinigung und allgemeinere Ausbreitung der Religionslehre und Einführung der reinen Gottesverehrung. Solche Hoffnungen sind in den Schriften der Propheten besonders in den Aussprüchen des Jesajas deutlich ausgedrückt und mit lebendigen Farben ausgemalt 1).

§. 175.

Jesus fand die Erwartung von einem Messias, der Retter und Beglücker seiner Nation seyn würde, bey seinen

1) W. C. L. Zieglers Vernunft- und Schriftmäßige Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der innern Vortrefflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist; samt einer Entwickelung des wahrscheinlichen Ursprungs der Ideen vom Messias. — In Henke Magazin, 1. B. S. 61 ff.

J. Konynenburg's Untersuchungen über die Natur der alttestamentlichen Weissagungen auf den Messias. Aus dem Holländischen übersetzt. Lingen 1795.

Von den Messianischen Zeiten. In Eichhorns Bibliothek der orient. und bibl. Litteratur, 6. B. S. 597 ff.

nen Zeitgenossen und zwar in der größten Lebhaftigkeit vor, weil sie durch den Druck der Römer neue Spannung erhalten hatte. Er selbst erklärte sich für den erwarteten Messias, ohne jedoch in die schwärmerischen Gedanken der Juden von einem irdischen Reiche einzugehen, und wandte die auf den Messias sich beziehenden oder bezogenen Aussprüche der Propheten auf sich an. Eben dieses thaten die Apostel, und bemühten sich, in den Herzen ihrer Leser und Zuhörer die Ueberzeugung zu befestigen, daß Jesus der sey, auf den Israel hoffe, und schon lange gehofft habe.

Der größere Theil der Christen folgte natürlich dem von seinen ersten Lehrern gesteckten Gesichtspuncte, und verehrte in Jesu den von den Verfassern des A. T. angekündigten Messias. Allein sie fanden hierbey zweyerley Gegner, die Juden und die Gnostiker. Beide machten den Einwurf, daß die im A. T. enthaltenen Weissagungen auf Jesum nicht paßten, und zogen daraus den Schluß, daß Jesus der jüdische Messias nicht seyn könne. Sie wurden aber bey diesem Einwurf von ganz entgegengesetzten Absichten geleitet. Die ersten wollten dadurch beweisen, daß sie berechtigt wären, Jesum als einen falschen Messias zu verwerfen. Die letzten wollten Jesum dadurch destomehr verherrlichen, daß sie ihn als eine über die sinnlichen Erwartungen der Juden weit erhabene Person vorstellten. Sie hielten den Gesetzgeber der Juden für den unvollkommnen Weltschöpfer, und konnten deswegen den genauen Zusammenhang des A. und N. T. durchaus nicht zugeben, Die Schilderungen des Messias im A.

T. schienen ihnen gar nicht mit demjenigen zusammenzutreffen was Jesus war und that. Dort war ein siegreicher Held und ein mächtiger König angekündigt; hier erschien ein bescheidner Lehrer der Wahrheit und ein verkannter Märtyrer der Tugend. Da aber die Gnostiker nicht leugnen konnten, daß Jesus sich für den Messias erklärt habe, so suchten sie diese Schwierigkeiten durch eine Vorstellung zu heben, in welcher sie mit den meisten neuern Theologen auffallend übereinstimmen. Sie und namentlich Marcion behaupteten, daß Jesus nicht der Messias sey, den das A. T. ankündigte, und den die Juden erwarteten. Dieser war nur [von dem unvollkommenen Weltschöpfer] zur Herstellung des jüdischen Staates angekündigt; Jesus von dem unbekannten Gott zum Heile des ganzen Menschengeschlechts offenbart. Der letzte hat nur deswegen für den ersten sich ausgegeben, um durch diesen unter den Juden bekannten und geläufigen Namen desto leichter Eingang und Glauben zu finden 1).

Der

1) Constituit Marcion alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a Deo quodam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium: alium qui á Deo creatore in restitutionem Judaici status sit destinatus, quandoque venturus. Tertull. adv. Marc. l. IV. c. 6. l. III. c. 21. Quomodo irreperet (Jesus) in Judaeorum fidem inquit (Marcion), nisi per solemne apud eos et familiare nomen? l. III. c. 15. Cf. et Dialog. de recta in Deum fide in Opp. Orig. t. I. p. 818. Auch Valentin hatte eine ähnliche nur etwas mehr verworrene Meynung. Iren. adv. haer. l. I. c. 7.

Der Widerspruch der Gnostiker veranlaßte, daß die andern Christen noch eifriger und ausdrücklicher den Satz behaupteten, Jesus sey der von den Propheten angekündigte Erlöser. Origenes rechnet diesen Satz zu der allgemeinen Kirchenlehre 2). Die Einwürfe, welche ihnen dabey sowohl von den Juden als von den Gnostikern entgegengesetzt wurden, suchten die christlichen Lehrer auf eine doppelte Art zu heben. Sie erklären nämlich entweder die Stellen des A. T., worin der Messias mit den Farben eines irdischen Königs gezeichnet ist, figürlich, oder sie beziehen solche Stellen auf die noch zu erwartende zweyte Zukunft Jesu, wo er ganz anders als das erstemal, und in einer äusserlichen herrlichen Gestalt sich zeigen wird 3).

§. 176.

Kaum in irgend einem andern Puncte sind die Vorstellungen der Christen schon in den früheſten Zeiten so verschieden gewesen, als in der Lehre von der Person Jesu. Die **Ebioniten** 1) und die **Karpokratianer** 2) räum-

2) De princ. prooem. p. 47.

3) Tertull. adv. Marc. l. III. c. 7. c. 12 seqq. et c. 24. Adverſ. Jud. c. 14. Juſtin. Apol. mai. p. 73. Dial. c. Tryph. p. 115 et 129. Orig. adv. Celſ. l. I. p. 365-371. l. II. p. 411 seqq.

1) Wenigstens ein Theil der Ebioniten. Denn **Origines** adv. Celſ. l. V. §. 61. Opp. t. I. p. 625 und **Eusebius** Hiſt. eccleſ. l. III. c. 27. unterscheiden zwey Arten derselben, von denen eine die übernatürliche Geburt Jesu zugab, die andre sie leugnete.

2) Iren. l. I. c. 25.

räumten alle Schwierigkeiten bey der Menschwerdung Jesu dadurch hinweg, daß sie diese auf eine dem gewöhnlichen Laufe der Natur völlig gemäße Art erfolgen liessen, und Jesum für einen bloßen Menschen, den Sohn des Josephs und der Maria hielten 3).

So wie diese in Jesu nichts weiter als einen bloßen Menschen finden wollten, so liessen ihn dagegen die mehrsten Gnostiker nicht für einen wirklichen Menschen gelten. Sie hatten an die Spitze ihres Systems den Grundsatz gestellt, daß die Materie böse sey, und daß ihre Bildung nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem unvollkommnen Weltschöpfer herzuleiten sey. Nach dieser Voraussetzung mußten sie Jesu einen materiellen Körper absprechen,

3) Einige Gnostiker, wie Cerinth unterscheiden Jesum von Christo. Unter dem ersten dachten sie sich einen bloßen Menschen, einen Sohn Josephs und der Maria, womit sich dann bey der Taufe ein höherer Aeon Christus vereinigt habe. Iren. l. I. c. 26. — Ob die Ebioniten mit den Cerinthianern und Karpokratianern in der Lehre von Christo einstimmig dachten, beruht auf der zweifelhaften Lesart einer Stelle des Irenäus l. c. §. 2. (Ebionaei) ea, quae sunt erga dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Wahrscheinlich muß mit Grabe für non similiter gelesen werden consimiliter. Denn wirklich stimmen die drey genannten Partheyen darin überein, daß sie Jesum für einen Sohn Josephs hielten. Indessen läßt sich derselbe Sinn auch ohne Veränderung der Lesart herausbringen, wenn man nach non similiter eine neue Periode anfängt. Man sehe *Pauli* Commentationes ad Historiam Cerinthi p. 84 seqq.

sprechen, weil er sonst durch diesen mit der verdorbenen Materie angesteckt, und zugleich in Verbindung mit dem Weltschöpfer, dem diese Materie gehörte, und in eine Abhängigkeit von demselben gerathen wäre. Hier theilten sich aber die Gnostiker in zwey Meynungen. Einige leugneten durchaus alles Körperliche an Jesu, und erklärten das, was von seinem Körper, seiner Geburt, seinen Leiden und Sterben erzählt wird, für bloßen Schein und Sinnenbetrug. Diese Meinung hat ihren Anhängern den Namen der Doketen oder Phantasiasten verschafft. Andre schrieben zwar Jesu einen wahren sichtbaren Körper zu, der aber nicht aus grober irdischer Materie, sondern aus einer feinern himmlischen Substanz bestanden habe. Sie räumten ein, daß Jesus von Maria, leugneten aber, daß er aus Maria gebohren sey, d. h. sie lehrten, Jesus habe seinen Körper nicht von Maria angenommen, sondern ihn vom Himmel herab mitgebracht, und sey nur durch den Leib der Maria, wie Wasser durch einen Canal, durchgegangen 4).

§. 177.

Solche Behauptungen, wodurch die Geschichte Jesu fast in ein die Augen verblendendes Gaukelspiel verwandelt

4) Die erste dieser Meinungen wird dem Simon, Menander, Marcion, Cerdo, die zweyte dem Valentin, Basilides, Bardesanes u. a. zugeschrieben. Theodoret. ep. 145. Opp. ed. Schulz. t. IV. p. 1248. Die Meinung der Bardesanisten insbesondere ist am deutlichsten auseinander gesetzt in dem Dialog. de recta in Deum fide Sect. IV.

delt wurde, fanden bey den übrigen Christen den stärksten Widerspruch. Schon in den Ignatianischen Briefen wird mit Nachdruck darauf gedrungen, daß Jesus wahrhaftig gebohren sey, gelitten habe und gestorben sey 1). Noch umständlicher beschäfftigen sich Irenäus 2) und Tertullian mit der Bestreitung der Gnostischen Meinungen über diesen Punct. Der erste beruft sich darauf, daß Jesu Leiden gar keinen Verdienst haben würde, wenn er es blos zum Scheine erduldet hätte, und daß wir Schüler über unsern Meister seyn würden, wenn wir das wirklich duldeten, was dieser nur zu dulden schien 3). Warum hiesse auch Christus der Menschensohn, wenn er kein wahrer Mensch war? Warum wäre er in die Maria herabgestiegen, wenn er nichts von ihr annehmen wollte? Warum genoß er Nahrungsmittel und fühlte nach dem vierzigtägigen Fasten Hunger, wenn er keinen irdischen Körper hatte? Lucas erzählte ja auch seine Abstammung und Paulus vergleicht ihn mit Adam 4).

Noch ausführlicher ist Tertullian sowohl in seinen Büchern gegen den Marcion, als in einer besondern Schrift von dem Fleische Christi bemüht, den Lehrsatz von einem Scheinkörper Christi zu widerlegen. Er bemerkt, daß eine solche Täuschung mit der Wahrhaftigkeit

1) Ep. ad Trall. p. 23. 24. p. 64. 65. et ep. ad Smyrn. p. 34 et 83. ed. Cot.

2) Die Ebioniten widerlegt Irenäus ganz kurz blos mit der Weissagung Jes. 7, 14. Adv. haer. l. III. c. 21.

3) Adv, haer. l. III. c. 18. §. 6.

4) Libro citato c. 22.

tigkeit Christi nicht übereinkomme, und daß man in die ganze Geschichte und Lehre Jesu ein gerechtes Mistrauen setzen müsse, wenn man gegen das Zeugniß der Sinne seinen Körper für ein bloßes Blendwerk erklären wolle, wie auch daß alsdann das Vertrauen auf den Tod Jesu, und die Hoffnung unsrer Auferstehung wankend werde 5). Er räumt die Einwendungen weg, daß die Annehmung des Fleisches für Jesum schimpflich oder erniedrigend gewesen 6), oder daß er dadurch der Sünde theilhaftig geworden sey 7). Er zeigt, Christus habe einen Körper von gleicher Beschaffenheit mit dem unsrigen, nicht aber einen aus himmlischer Materie angenommen 8), und sey nicht blos durch die Maria, sondern auch von der Maria gebohren worden 9). Auch führt Tertullian die Ursache an, warum Jesus von einer Jungfrau gebohren werden mußte. Weil nämlich Eva als Jungfrau von dem Teufel verführt worden ist, mußte auch Maria als Jungfrau den Erlöser gebähren, auf daß dieser dadurch als wahrer Sohn Gottes dargestellt werden möchte 10). Auf eine ähnliche Art geben Justin und Irenäus den Grund an, warum eine Jungfrau die Mutter Jesu seyn mußte 11). Der erste findet aber an einem andern Orte darin die Ab-

5) Contra Marc. l. III. c. 8.

6) Ib. c. 20. De carne Christi c. 4. 5.

7) De carne Christi cap. 16.

8) Ib. c. 6. 8.

9) Ib. c. 19-22.

10) Ib. c. 17.

11) Just. Dial. cum Tryph. p. 195. Iren. adv. haer. l. III. c. 21. §. 10. c. 22.

Absicht, daß dadurch die Geburt aus unrechtmäßiger Lust zunichte gemacht und dem Teufel gezeigt werden solle, daß Gott auch ohne jene Lust Menschen bilden könne 12).

§. 178.

Merkwürdig ist es, daß die Alexandrinischen Lehrer weniger als andre sich von den Gnostikern zu entfernen scheinen, und fast in der Mitte zwischen diesen und den übrigen Katholischen stehen bleiben. Clemens, ungeachtet er häufig das Leben Jesu als eigentliche Geschichte behandelt und sich gegen die gnostische Meynung erklärt 1), verwirft doch nicht undeutlich die Lehre von einem irdischen, ganz dem unsrigen ähnlichen, Körper Christi. „Es wäre lächerlich, sagt er, zu glauben, daß der Körper unsres Erlösers zu seiner Erhaltung die Bedürfnisse des Lebens nöthig gehabt habe. Er aß nicht wegen seines Leibes, der vielmehr von einer heiligen Kraft zusammengehalten wurde, sondern damit nicht diejenigen, welche um ihn waren, auf besondere Gedanken gerathen möchten, wie hernach Einige seine Erscheinung blos für eingebildet gehalten haben [ὥσπερ ὕστερον τινες δοκησει ἀυτον πεφανερωσθαι ὑπελαβον]. Er selbst war von Leidenschaften vollkommen frey, da bey ihm keine Bewegung des Gemüths, wie Freude und Traurigkeit stattfindet 2).“ Fast noch stärker ist eine andre Stelle:

„Der

12) Fragm. de resurrect. Opp. p. 589.

1) Strom. l. III. p. 559. u. a.

2) Strom. l. VI. c. 9. p. 775. Eben dahin läßt sich auch eine andre Stelle ziehen: Christus stand nach seinem Begräbniß wieder auf, μη παθων, ohne etwas gelitten zu

„Der Logos nahm die Maske eines Menschen an, und „spielte mit angenommenem Fleisch das beglückende Dra„ma der Menschheit 3).“ Wenn man gleich hier etwas auf den Hang des Clemens Vergleichungen aufzuhaschen, mit deren völligen Uebereinstimmung er es nicht genau nimmt, rechnen darf, so ist es doch sichtbar genug, daß er den menschlichen Körper Jesu nicht für völlig gleichförmig [ὁμοουσιον] mit den andern Menschenkörpern hielt, und sich darin den Gnostikern näherte. Photius macht ihm auch wirklich den Vorwurf, er habe in seinen Hypotyposen gelehrt, daß der Logos nicht wirklich, sondern nur dem Scheine nach Fleisch geworden sey 4).

Origenes bestreitet zwar öfters die Meinung der Doketen, und behauptet, Jesus habe einen Körper wie andre, so wie er ihn von einer Frau annehmen konnte, gehabt, der auch dem Tode unterworfen war 5). „Wir „sind überzeugt, sagt er, daß Christus wahrhaftig, und „nicht blos scheinbar unter den Menschen gelebt habe. „Gesetzt aber auch, daß es bloser Schein gewesen wäre, „so würde sich eine solche Verstellung doch rechtfertigen „lassen. Denn ist es nicht sündlich sich zu verstellen, um „die Genesung eines Freundes zu befördern, so kann die„ses

zu haben. Paed. l. I. c. 5. p. 112. Doch läßt sich diese Stelle auch anders verstehen.

3) το ἀνθρωπου προσωπειον αναλαβων, και σαρκι αναπλασαμενος, το σωτηριον δραμα της ανθρωποτητος ὑπεκρινατο, Coh. ad Graec. p 86.

4) Phot. Biblioth. Cod. 109. p. 285.

5) Contra Celf. l. I. §. 69. p. 383.

„ses auch niemand böse scheinen, wenn es zum Heil des „Menschengeschlechts geschieht 6)" Allein neben solchen bestimmten und deutlichen Erklärungen kommen auch manche schwankende und zweydeutige vor. „Für diejeni-„gen, welche die Strahlen seiner Gottheit nicht ertra-„gen können, wird der Logos aus Herablassung gleichsam „wie Fleisch [οἱονεὶ σὰρξ γίνεται] 7)." Auch eignet Origenes dem Körper Jesu den Vorzug zu, daß er seine Gestalt nach Willkühr habe verändern können, und auch wirklich öfters verändert habe 8), wodurch er ihm eine von den Körpern andrer Menschen verschiedene Beschaffenheit beylegt.

§. 179.

Die Kirchenlehrer begnügten sich, gegen die Ebioniten und die Gnostiker zu kämpfen, und beide, sowohl die, welche Jesum für einen blosen Menschen, als die, welche ihn für keinen Menschen hielten, in die Reihe der Irrlehrer zu setzen 1). Hingegen über die Art, wie man sich das Göttliche und Menschliche in Jesu vereinigt denken müsse, finden wir keinen Streit, und auch keine genauere Bestimmungen bey den ältesten Lehrern, sondern nur gelegentliche Aeusserungen.

In den beiden Religionen, welche bey der Entstehung der christlichen vorhanden waren, der jüdischen sowohl

6) Ib. l. IV. §. 19. p. 513.

7) Ib. §. 15. p. 511. cf. l. VII. p. 705.

8) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 906. Contra Cels. l. II. §. 63. l. VI. §. 77.

1) Orig. Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 165 et 166.

wohl als der heidnischen fand sich die Meinung von Erscheinungen höherer Wesen. Nach dem Glauben der Juden hatten sich die Engel öfters in menschlicher Gestalt gezeigt. Nach der heidnischen Mythologie wären die Götter häufig als Menschen auf die Erde herabgestiegen. Wenn nun die christlichen Lehrer die Menschwerdung Jesu erklären wollten; so war es natürlich, daß sie dabey jene zu ihrer Zeit herrschenden Meinungen zu Hülfe nahmen. So wie man nun bey den Erscheinungen der Götter und Engel nur an die Annehmung eines Menschenkörpers dachte; so konnte man auch am ersten darauf fallen, die Menschwerdung Jesu blos als die Vereinigung des göttlichen Logos mit einem menschlichen Körper zu betrachten, ohne Jesu eine von dem Logos verschiedene menschliche Seele zuzuschreiben.

Daß dieses die wirkliche Meinung der ältern Kirchenlehrer war, läßt sich schon im allgemeinen aus mehreren Umständen schliessen. Sie gebrauchen von der Menschwerdung Jesu nur solche Benennungen, die sich blos auf die Annahme des Fleisches oder des Körpers beziehen, wie σαρκωσις σαρκοποιεισθαι, αναλαμβανειν σαρκα, carmen induere vel assumere u. a. Sie tragen kein Bedenken, die Menschwerdung Jesu durch Vergleichung mit den Göttererscheinungen der Heiden und den Engelserscheinungen der Juden zu erläutern, ohne nur mit einem Worte den Unterschied zu bemerken, der alsdann dazwischen seyn würde, wenn der Logos nicht blos einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele angenommen

hätte 2). Bey allen ihren Widerlegungen der Doketen berühren sie nie den Punct, daß diese, die Jesum ganz als ein überirdisches Wesen ansahen, irrten, indem sie an eine Verbindung des Logos mit einer menschlichen Seele nicht dächten; einen Punct, den sie, wenn sie der entgegengesetzten Meinung waren, durchaus nicht übergehen konnten. Nirgends erwähnen sie der Schwierigkeit, die sich so leicht darbietet, wie Christus bey einer menschlichen Seele und dem Logos dennoch als Eine Person betrachtet werden könne.

Alles dieses dient zum Beweise, daß die ältern Kirchenlehrer von der spätern Vorstellungsart über die Menschwerdung Christi noch keinen Begriff hatten. Sie hatten überhaupt von der Natur der Seele und ihrer bestimmten Unterscheidung von dem Körper keine deutliche Vorstellungen, und waren deswegen desto eher geneigt, den Hauptcharakter eines Menschen in den Besitz eines menschlichen Körpers zu setzen. Da sie auch den Logos für ein dem höchsten Gott nachstehendes Wesen, das sichtbar und begränzt, der Vater hingegen unsichtbar und unbegränzt sey, hielten, und also im Grunde den Logos nicht viel anders als einen Gnostischen Aeon sich dachten; so konnten sie desto weniger Schwierigkeit dabey finden, daß dieser Logos herabgekommen sey, und in Fleisch sich gekleidet habe, ohne daß sie die Nothwendigkeit fühlten, noch eine besondre vernünftige Seele in Jesu anzunehmen. Wenn auch Einige von ihnen der Seele Jesu erwähnen, so ge-

2) Just. Apol. p. 56 seqq. p. 75. Tertull. Apol. c. 21.

geschieht das so dunkel und unbestimmt, daß man sieht, wie wenig deutliches sie dabey dachten.

§. 180.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen müssen wir näher in die Meinungen der einzelnen Lehrer eingehen.

In den Ignatianischen Briefen heißt es: „Wir „haben einen Arzt [Jesum Christum], der fleischlich und „geistig, gebohren und ungebohren ist, der in das Fleisch „gekommene Gott, der sterblich ist, und das wahre Le„ben hat, erst leidensfähig war, und hernach unfähig „zum Leiden geworden ist 1)." Hier ist durch die Gegensätze klar, daß die geistige Natur auf das Göttliche in Jesu bezogen wird, und daß also für das Menschliche in ihm nur das Fleisch übrig bleibt.

Justin der Märtyrer sagt, Jesus Christus unser Erlöser sey durch den Logos Gottes Fleisch geworden [δια λογου θεου σαρκοποιηθεις Ἰησους χριστος ὁ σωτηρ ἡμῶν] 2). Um dieses zu verstehen, muß man bemerken, daß Justin den Geist und die Kraft Gottes, welche auf Maria herabkam [Luc. 1, 35], von dem Logos oder dem Erstgebohrnen Gottes erklärt 3). Nach der Vorstellung Justins ist also der Logos herabgekommen und hat sich in dem Leibe der Maria einen Leib bereitet, mit welchem er sich verband.

Da-

1) Ep. ad Ephes. c. 7. p. 13. cf. rec. mai. p. 46.

2) Just. Apol. mai. p. 83 et 63.

3) Ib. p. 64.

Dagegen nimmt Justin in einer andern Stelle eine besondre Seele Jesu an: „Die ganze Vernunft Christus ist zu unsrem Beßten erschienen, und Körper, Seele und Vernunft geworden 4).“ Allein in dieser dunkeln ganz nach Platonischen Begriffen geformten Stelle ist ψυχη blos die sinnliche Seele, ohne daß Justin eine von dem Logos verschiedene vernünftige Seele Christo zuschriebe.

§. 181.

Irenäus unterscheidet sorgfältig das Göttliche und das Menschliche in Jesu, nach deren erstem er ein Menschensohn, sichtbar und leidensfähig, nach dem andern der Sohn Gottes, unsichtbar und keiner Leiden fähig war. Das eingebohrne Wort [der Logos], sagt er, welches allezeit dem Menschengeschlecht gegenwärtig war, ist ver-

4) δια τουτο λογικον το ὁλον τον φανεντα δἰ ἡμας χριστον γεγονεναι και σωμα και λογον και ψυχην. Apol. min. p. 95. Aus der Platonischen Philosophie erhält die Stelle Licht. Justin dachte sich die vollkommne Vernunft als das Urbild, wovon die Vernunft der einzelnen Menschen nur ein schwacher Abdruck ist. Man sehe den ersten Theil dieses Handbuchs S. 438. 439. Die christliche Lehre ist deswegen vorzüglicher als jede andre, weil sie nicht von Menschen, die nur einen kleinen Theil der Vernunft besitzen, und deswegen die Wahrheit nicht vollständig erkennen, sondern von Christo, der die volle und höchste Vernunft ist, gestiftet wurde. Dieses ist der Gedankengang Justins. So wie nun Plato zu dem Menschen drey Stücke rechnet, σωμα, ψυχη und λογος, so unterscheidet Justin eben diese drey Stücke in Christo, und schließt eben dadurch eine vernünftige vom Logos verschiedene Seele aus.

vereinigt mit seinem Geschöpf und Fleisch geworden — es ist, da es unsichtbar war, sichtbar, da es unbegreiflich war, begreiflich geworden, und das Wort ist Mensch 1). Irenäus gibt auch Gründe an, warum der Erlöser Gott und Mensch seyn mußte. „Er vereinigte „[ἥνωσε] den Menschen mit Gott. Denn wenn nicht ein „Mensch den Feind des Menschen überwunden hätte, „so wäre der Gegner nicht auf eine rechtmäßige Art be„siegt worden. Dagegen wenn nicht Gott das Heil ge„schenkt hätte, würden wir es nicht mit Sicherheit besitzen. „Und wenn der Mensch nicht mit Gott wäre vereinigt „worden, so hätte er der Unsterblichkeit nicht können „theilhaftig werden. Der Mittler nämlich zwischen Gott „und den Menschen mußte mit beiden Theilen verwandt „seyn, um zwischen ihnen Freundschaft und Einigkeit wie„der herzustellen, um die Menschen Gott zu weihen, und „den Menschen Gott bekannt zu machen 2)." „Wie Jesus ein Mensch war, daß er versucht würde, so war er der Logos, damit er verherrlicht würde. Der Logos ruhte nämlich bey der Versuchung, der Kreuzigung und dem Tode, unterstützte aber den Menschen beim

1) Nescientes (haeretici), quoniam huius Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus ipse est Jesus Christus Dominus noster. — In omnibus est et homo, plasmatio Dei: et hominem ergo in semet ipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis comprehensibilis factus Verbum etc. l. III. c. 16. §. 6.

2) l. III. c. 18. §. 7. cf. c. 19. §. 1.

beim Siegen, Dulden, Auferstehen und Auffahren 3)."

Ungeachtet in diesen Stellen Irenäus von der Vereinigung des Menschen mit Gott redet, so erhellt doch aus allen Umständen, daß er hier den Begriff des Menschen zunächst auf den Körper des Menschen einschränke. Denn er erwähnt nicht nur der Seele Christi nicht, worauf ihn doch der Widerspruch gegen die Gnostiker hätte führen müssen, sondern er setzt auch die Menschwerdung Christi darin, daß der Logos sich mit seinem Gebilde [suo plasmati], worunter nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Irenäus allemal der Körper, nicht aber die Seele, zu verstehen ist, vereinigt habe. Doch es kommt noch eine entscheidende Stelle hinzu: „Wie bey dem Anfang unsrer Bildung in Adam der göttliche Lebenshauch „sich mit dem geformten Körper verband, den Menschen „beseelte, und zu einem vernünftigen lebendigen Geschöpf machte; eben so vereinigte sich am Ende der „Logos mit der alten in Adam gebildeten Substanz, und „bewirkte einen lebendigen und vollkommnen Menschen, „der den vollkommnen Vater faßte 4)." Hiernach ist der Logos in dem Körper Christi eben das, was der Hauch

3) l. III. c. 19. §. 3.

4) Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem capientem totum patrem. libr. V. c. 1. §. 3.

Hauch Gottes, die Seele, in dem Körper Adams war, wodurch der Körper ein vernünftiges Wesen ward. Damit wird das Daseyn einer vernünftigen Seele ausser dem Logos ausgeschlossen, und wenn Irenäus auch der Seele Jesu Erwähnung thut 5), so ist darunter nur eine sinnliche Seele zu verstehen.

In den Fragmenten des Irenäus kommt eine Stelle über die Menschwerdung Jesu vor, die bemerkt zu werden verdient. „Das schwimmende Eisen [II. Kön. „6, 6.] war ein Vorbild, daß die Seelen sollten empor„gehoben werden durch das Holz, an welchem der gelit„ten hat, der die Seelen hinaufführen kann, welche sei„nem Hingang folgen. — Wie das leichtere Holz un„tersank, hingegen das schwerere Eisen oben schwamm, „so ist auch durch die persönliche physische Vereini„gung des Logos Gottes mit dem Fleisch [ὀυτω του θεου „λογου ἑνωσει, τῆ καθ' ὑποστασιν φυσικη, ἑνωθειτος τη σαρκι] „das schwere und irdische von der göttlichen Natur nach „der Auferstehung unsterblich gemacht und in den Him„mel erhoben worden 6)." Wahrscheinlich ist inzwischen diese Stelle von einer spätern Hand. Denn den Catenen, aus deren einer sie genommen ist, kann man in der Angabe der Verfasser nicht sicher trauen, und die Stelle hat zu sehr den Anstrich von Cyrillischer Dogmatik, als daß ich sie in ein so frühes Zeitalter setzen möchte.

§. 182.

5) l. c. §. 1.

6) Iren. Fragm. Opp. p. 347 ed. Maff.

§. 182.

Tertullian handelt oft von der Menschwerdung Christi, ohne aber dadurch es seinen Lesern leicht zu machen, ein bestimmtes Resultat, wie eigentlich seine Vorstellungen beschaffen waren, herauszubringen. Er zieht zwischen den Engeln [qui conversi in corpulentiam humanam angeli nihilominus permanserunt] und zwischen der Menschwerdung Jesu eine Parallele 1) und setzt den Unterschied zwischen beiden nur darin, daß die Engel, welche ebenfalls einen wahren Körper annahmen, ihn nicht durch die Geburt bekommen haben 2). Aus mehreren Stellen scheint sehr deutlich hervorzugehen, daß er die Menschwerdung Christi blos in die Vereinigung des Logos mit dem Fleische setzte. „Christus könnte nicht „Mensch heissen ohne Fleisch, noch ein Menschensohn „ohne von Menschen abzustammen, so wie er nicht Gott „heissen könnte, ohne Gottes Geist; noch Gottes Sohn, „wenn nicht Gott sein Vater wäre. Deswegen stellt „das Verhältniß von beiderley Substanzen einen Men„schen, und einen Gott dar. In der ersten Rücksicht ist „er gebohren, in der andern ungebohren, in der ersten „fleischern, in der andern geistig u. s. w. Die Eigen„thümlichkeit der beiden Naturen ist so verschieden, daß „doch beide gleich wahr bleiben, und wir mit demselben „Glauben das Fleisch und den Geist annehmen. Die „Tugenden [vielleicht auch die Wunderkräfte] haben den „Geist Gottes, die Leiden das menschliche Fleisch bewie-

„sen

1) De carne Christi c. 3.

2) Ib. c. 6. Contra Marc. l. III. c. 9.

„sen 3).“ Hier ist es klar, daß Tertullian zwey in Christo vereinigte Naturen, die göttliche und die menschliche unterscheidet; allein es ist eben so klar, daß er die erste nur in den Geist, die letzte in das Fleisch setzt, und an eine besondre Menschenseele nicht denkt. Hiermit verdienen noch einige andre Stellen, worin dasselbe eben so deutlich oder noch deutlicher ausgedrückt ist, verglichen zu werden 4).

In-

3) Aliter non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine: sicut nec Deus sine spiritu Dei; nec Dei filius, sine Deo patre. Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit: hinc natum, inde non natum: hinc carneum, inde spiritalem: hinc infirmum, inde praefortem: hinc morientem inde viventem. Quae proprietas conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide spiritus et carnis; virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt etc. De carne Christi c. 5. cf. c. 18.

4) De hoc quaerendum est, quomodo sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Imo indutus. — Sermo Deus, et sermo domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum sit in carne et manifestatur et videtur, et contrectatur per carnem. — Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem. — Ex his (ambabus substantiis) Christus constitit; ex carne homo, ex spiritu Deus. Adv. Prax. c. 27.

Iste Dei radius (Sermo), ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem, et in utero eius caro figuratus

Inzwischen darf hier nicht verschwiegen werden, daß Tertullian sich an einigen Orten seiner Schriften ganz anders erklärt. Gegen Ketzer, welche glaubten, daß Jesus keinen Körper gehabt, und daß seine Seele den Schein eines Körpers getragen habe, oder auch in Fleisch verwandelt worden sey, leugnete er zwar beides, gibt aber zu, daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe 5) und macht dabey die Bemerkung, daß man in Christo Seele und Leib wohl unterscheiden, und nicht beide für eins ansehen müsse, wie dann auch die Bibel sie genau unterscheide 6).

Ter-

ratus nascitur homo Deo mistus; caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur et Christus est. Appolog. c. 21. Christus homo non quia anima, sed quia caro. De resurrect. carnis c. 53.

5) Non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam, ut qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne. De carne Christi c. 11.

6) In Christo invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editas id est animam animam, et carnem carnem, nusquam animam carnem aut carnem animam, quando ita nominari debuissent, si ita fuissent. Sed etiam sibi quamque substantiam divise pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione, seorsim animam et seorsim carnem. Quid anxia est, inquit, anima mea usque ad mortem? et, Panis, quem ego dedero pro salute mundi, caro mea est. — Quod si una caro et una anima, illa tristis ad mortem et illa panis pro mundi salute, salvus est

nu-

Tertullian ist, das ergiebt sich aus den gesammelten Zeugnissen, im Widerspruche mit sich selbst, und dieser Widerspruch ist um desto auffallender, da er die entgegengesetzten Meinungen in eben denselben Schriften zusammengestellt hat. Man könnte zwar dadurch einen Versuch der Vereinigung machen, daß man annimmt, Tertullian verstehe unter der Seele nur die sinnliche Seele, die er in einigen Stellen mit dem Fleisch zusammennehme, in andern davon unterscheide, inzwischen begreift er doch sonst unter animа auch die Vernunft. Man kann aber auch alle Vereinigungsversuche beruhen lassen, mit der Ueberzeugung, daß bey einem so inconsequenten Denker und unordentlichen Schriftsteller kein durchgängiger genauer Zusammenhang der Begriffe gesucht werden dürfe. So viel ist übrigens sichtbar genug, daß, wenn er eine besondre Seele Christi behauptete, dieses nur eine Nebenvorstellung bei ihm war, die mit seiner übrigen Ideenreihe nur wenig zusammenhieng, und deswegen mit seinen andern öfteren Aeusserungen nicht harmonirt.

§. 183.

Clemens von Alexandrien redet in mehreren Stellen von der doppelten Natur Christi. „Der Logos selbst „ist ein sichtbares Geheimniß, Gott in dem Menschen, „und der Mensch in Gott und als Mittler erfüllt er den Willen

numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium, excludens carneae animae unicam speciem. De carne Christi c. 13. Hiermit ist noch zu verbinden: Suscepturus (filius Dei) etiam ipsas substantias hominis, animam et carnem. Adv. Prax. c. 16.

„Willen des Vaters. Der Logos nämlich ist Mittler und „beiden gemein, Gottes Sohn und der Menschen Hei„land 1)." In allem nützt uns der Herr als Gott und als „Mensch, indem er als Gott uns die Sünden vergiebt, „und als Mensch uns die Sünden vermeiden lehrt 2)." „Glaube, o Mensch! dem Gott und Menschen. Glaube „o Mensch! dem, der gelitten hat, und als lebendiger „Gott angebethet wird. — Glaubet, alle Menschen! „dem der unter allen Menschen allein Gott ist 3)." Hingegen über die Art der Verbindung zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur sagt Clemens nichts, und eben so wenig erwähnt er der Seele Christi. Doch dürften zwey Stellen des Clemens merkwürdig seyn, die eine, worin er den Logos mit einer Perle vergleicht, welche in eine Muschel, nämlich das Fleisch eingeschlossen sey 4); die andre, worin er sagt: der Logos, welcher lebendig ist, und mit Christo begraben wurde, wird mit Gott erhöht 5). Die letzte Stelle ist zwar dunkel, aber beide scheinen doch die Vermuthung zu begünstigen, daß Clemens Christo keine vom Logos unterschiedene vernünftige Seele zuschrieb.

§. 184.

1) Paedag. l. III. c. 1. p. 251.

2) Paed. l. I. c. 3. p. 101.

3) Cohort. ad Graec. p. 84. cf. p. 7.

4) Fragm. p. 1014 et Paed. l. II. c. 12. p. 241.

5) Ζων γαρ ὁ λογος, και συνταφεις χριστω, συνυψουται τω Θεω ib. p. 23. Die letzten Worte müssen wohl übersetzt werden: Er wird zu einer Gott gleichen Würde erhoben. So sagt Clemens sonst von dem Logos ἐξισωθεις τω πατρι.

§. 184.

Viel umständlichere Erklärungen, und eine ganz andre Vorstellungsart über die Menschwerdung Christi und die Vereinigung beider Naturen finden wir bey Origenes. Die Kirchenlehre über diesen Punct trägt er so vor: „Nachdem er [Jesus Christus] dem Vater „bey der Schöpfung aller Dinge gedient hatte — so „entäusserte er in den letzten Zeiten sich selbst, und „wurde Mensch; er nahm Fleisch an, da er Gott war, „und da er Mensch ward, blieb er doch Gott, der er „war. Er nahm einen unserm Körper ähnlichen Kör„per an, der sich nur darin unterschied, daß er aus „einer Jungfrau und dem heiligen Geist geboren ist 1)."

In den Büchern gegen den Celsus lehrt Origenes mehrmals den Unterschied beider Naturen in Christo mit Behauptung einer besondern Seele Christi. Dem Einwurfe des Celsus, es sey unvernünftig den für Gott zu halten, der verrathen, gefangen und gebunden wurde, setzt Origenes die Antwort entgegen: „Wir sehen „nicht den sichtbaren und fühlbaren Leib Christi für „Gott an. Doch was sage ich? Nicht einmal die „Seele von der es heißt: Meine Seele ist betrübt bis „in den Tod; sondern wie Gott sich des Leibes „und der Seele der Propheten als eines Werkzeuges „bedient, — so sagt bey uns der Gott Logos und der

„Sohn

1) Qui cum in omni conditione patri ministrasset — novissimis temporibus se ipsum exaniniens homo factus, incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. De princ. prooem. p. 48.

„Sohn des höchsten Gottes in Jesu: Ich bin der Weg, „die Wahrheit und das Leben; und: Ich bin die Thüre, „und auch: Ich bin das Brod des Lebens, das vom „Himmel herabgekommen ist. Johannes der Täufer „schildert, wo er die Zukunft Jesu verkündigt, ihn nicht „als blos in jenem Körper und in jener Seele befindlich, „sondern als überall gegenwärtig, indem er sagt: Er ist „mitten unter Euch, den ihr nicht kennet. — Durch „dieses, was wir jetzt sagen, sondern wir nicht Jesum „von dem Sohne Gottes ab. Denn vorzüglich nach der „Menschwerdung [μετα οικονομιαν] ist die Seele und der „Leib Jesu mit dem Logos Gottes Eins geworden a)."

Celsus hatte den Einwurf vorgetragen: Wenn Gott auf die Erde herabgestiegen ist, so ist er dadurch verändert worden, welches sich mit der Unveränderlichkeit Gottes durchaus nicht vereinigen läßt. — Hierauf antwortet Origenes unter andern: „Wenn der unsterbliche Gott „der Logos dem Celsus dadurch verändert worden zu seyn „scheint, daß er einen sterblichen Körper annahm; so mag „er lernen, daß der Logos dem Wesen nach der Logos „bleibt, und nichts von dem leidet, was der Körper und „die Seele leiden. Aus Herablassung gegen diejenigen, „welche die Strahlen und den Glanz seiner Gottheit „nicht ertragen konnten, wird er gleichsam Fleisch, und „bedient sich einer körperlichen Stimme, bis diejenigen, „welche ihn in einer solchen Gestalt annehmen, in kurzem „von dem Logos zu einer solchen Höhe gebracht sind, daß „sie

a) Contra Cels. l. II. §. 9. Opp. t. I. p. 392-394. cf. l. I. p. 381.

„sie ihn auch in seiner eigentlichen und vorzüglichern Ge„stalt anschauen können."

Celsus hatte seinem Einwurfe durch ein Dilemma mehr Stärke zu geben gesucht. Entweder, schloß er, würde Gott wirklich in einen sterblichen Körper verwandelt — das ist unmöglich, oder er würde zwar nicht selbst verwandelt, machte es aber die Zuschauer glauben, dann ist er ein Lügner und Betrüger. Origenes leugnet den letzten Satz, doch mit der Bemerkung, daß, gesetzt auch Jesus habe eine Täuschung gebraucht, dieses ein erlaubter Betrug gewesen seyn würde. Hingegen den ersten Theil des Dilemma bemüht er sich durch eine Unterscheidung zwischen dem Logos und der Seele Christi zu entkräften. Von dem Logos gibt er nur insofern Veränderungen zu, als dieser nach der verschiedenen Beschaffenheit der menschlichen Seelen in diese auf mancherley Art wirkt. Hingegen von der Seele Jesu sagt er, daß sie zwar der Substanz nach, eben so gut wie jede andre vernünftige Seele, nicht verändert werde, hingegen allerdings durch ihre Verbindung mit dem Körper etwas leide, woraus aber für den Logos, der den Erlöser herabgesendet, [τω λογω καταβιβαζοντι τον σωτηρα] nichts ungereimtes folge 3).

Noch einmal kommt Origenes auf die nämliche Materie zurück. Celsus hatte die Weissagungen der Propheten, weil darin Gott schimpfliche Dinge, wie Leiden und Sterben zugeschrieben würden, verworfen. Nach manchem andern, was der Vertheidiger des Christenthums

3) Contra Cels. l. IV. §. 15-19. Opp. t. I. p. 510 seqq.

thums seinem Gegner antwortet, bemerkt er auch, daß man von dem Göttlichen, das in Jesu sich fand, nämlich von dem Eingebohrnen Gottes und dem Erstgebohrnen aller Creatur ganz anders urtheilen müsse, als von dem Menschen, den man in Jesu erblickte. Selbst der gemeinste Christ, setzt er hinzu, wird beides nicht verwechseln, und dem ersten das Sterben und die Auferstehung beylegen. Es war Gottes, heißt es hernach, nicht unwürdig, daß der Glanz und Abdruck der göttlichen Natur mit der menschwerdenden heiligen Seele in dieses Leben eintrat 4). — Der Gott Logos sollte jedoch so in dem Körper und der Seele des Menschen seyn, daß seine Strahlen nicht an diesen einzigen Ort eingeschlossen wären, und man glauben müßte, daß dieses ausstrahlende Licht, der Logos Gottes, nicht auch anderswo wäre. Alles also bey Jesu, wenn man auf das sieht, was die Gottheit bey ihm wirkte, ist heilig und den richtigen Begriffen von Gott nicht entgegen. Insofern er aber ein Mensch war, war er mehr als alle andre Menschen durch die höchste Theilnehmung des ursprünglichen Logos [αυτολογος zum Unterschied von Logos der Vernunft die in jedem Menschen ist], und so litt er als weiser und vollkommner, was er für das ganze Menschengeschlecht leiden mußte 5).

Ueber

4) ὁτι της θειας φυσεως απαυγασμα και χαρακτηρ τις ἐνανθρωπουση ψυχη ἱερα τη του Ιησου συνεπιδημησει τω βιω. Warum Origenes von der Seele sagt ενανθρωπουση, und eigentlich ihr, nicht dem Logos, die Menschwerdung zueignet, wird im folgenden klar werden.

5) Contra Celf. l. VII. Opp. t. I. p. 703-706.

Ueber die Vereinigung beider Naturen ist folgende Erklärung zu bemerken: „Daß wir sagen, die Seele „Jesu sey durch die äusserste Theilnehmung mit dem „Sohne Gottes vereinigt, und werde nie von ihm ab„gesondert [ἡνωσθαι τη ακρα μετοχη ουκ ετι χωριζομενην ἀπ „ἀυτου], darf niemand sich wundern. Denn in der hei„ligen Schrift finden sich mehrere Beyspiele, daß zwey „Dinge, welche von Natur zwey sind, als eins ange„sehen werden, und auch eins sind. 1. B. Mos. 2, „24. 1. Cor. 6, 17. Wenn derjenige, welcher dem „Herrn anhängt, ein Geist mit ihm ist, wer hängt „dann wohl dem Herrn — mehr an, oder nur eben „soviel an, als die Seele Christi. Hiernach sind also „die Seele Christi und der Erstgebohrne aller Creatur „nicht zwey. — Wenn wir die Kirche den Leib des „Herrn nennen, so daß kein Glied derselben etwas „thut ohne den Logos, wie könnte es schwierig seyn, „daß die Seele Jesu oder auch Jesus überhaupt we„gen der genauesten und unvergleichbaren Gemeinschaft „mit dem Urlogos, nie von dem Eingebohrnen und „Erstgebohrnen aller Creatur abgesondert werde, und „keine andre Person sey als er [μηδ' ἑτερον ἐτι τυγχανειν „ἀυτου] 6).“ Hier scheint die Gemeinschaft der beiden Naturen in die genaueste moralische Vereinigung gesetzt zu werden, allein merkwürdig ist auch eine andre Erklärung. „Der sterbliche Körper, und die menschli„che Seele, welche der Logos hatte, haben nicht nur „durch die Gemeinschaft, sondern auch durch die Ver„einigung mit ihm [τη προς ἐκεινον ὀυ μονον κοινωνια αλλα

6) Contra Cels. l. VI. §. 47. 48. p. 669 et 670.

„και ἑνωσει και ανακρασει] die erhabensten Eigenschaften an„genommen, sind seiner Gottheitt heilhaftig geworden und „in Gott übergegangen [τα μεγιϛα προσειληφεναι, και της „ἐκεινου θεοτητος κεκοινωνηκοτα ἐις θεον μεταβεβηκεναι] 7).“ Die Ausdrücke sind hier so stark, wie sie nur immer ein eifriger Eutychianer hätte wählen können.

Diese Stellen verdienten ausgezeichnet zu werden, weil sie nicht nur auf den Lehrbegriff des Origenes Licht werfen, sondern noch mehr, weil sie sichtbar machen, wie die heidnischen Philosophen die Lehre von der Menschwerdung Christi ansahen, welche Einwürfe sie dagegen vorbrachten, und wie einer der angesehensten christlichen Lehrer diese Einwürfe wegzuräumen suchte

§. 185.

In seinen Commentarien berührt Origenes mehrmals das Verhältniß beider Naturen in Christo. Er bemerkt, daß der Sohn des Menschen in Jesu kein andrer von dem Logos, sondern mit diesem viel mehr Eins sey, als alle, die dem Herrn anhangen, Ein Geist mit ihm heissen 1). Das Seelenleiden Jesu sowohl 2) als seine Versuchung 3) bezieht er nicht auf den Sohn Gottes, sondern auf den Menschen, welchen dieser annahm. Sehr gekünstelt erklärt er sich aber darüber, daß Jesus nicht alles gewußt, und manches gelernt habe. Es ist, sagt

7) Contra Cels. l. III. §. 41. p. 474.

1) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 687.

2) Ib. p. 902. 903. In Jerem. Hom. XIV. Opp. t. III. p. 212.

3) In Luc. Hom. XXIX. Opp. t. III. p. 967.

sagt er, kein Mangel, sondern ein Vorzug, Kleinigkeiten nicht zu wissen, und, wenn man gut reden könnte, aus Herablassung zu den Kindern stammeln zu lernen 4). Endlich verdient noch eine Stelle angeführt zu werden: „Der Logos Gottes, der immer in dem Vater „bleibt, kam zu dem Menschen, der von einer Jungfrau „gebohren wurde, damit beide Eins würden, und der „Mensch, welchen er um des Geheimnisses und des Heils „des ganzen Menschengeschlechts willen [ob sacramentum „et salutem universae humanitatis] angezogen hatte, mit „seiner Gottheit und der Natur des Eingebohrnen ver„einigt würde 5)."

Tiefere Speculationen über die Menschwerdung Jesu enthalten die Bücher περὶ ἀρχῶν. In diesen legt Origenes die Aufgabe vor, wie der göttliche Logos sich in einen Menschen, der in Judäa erschien, habe einschliessen, wie er habe von einem Weibe gebohren werden, beym Tode betrübt seyn, und endlich einen schimpflichen Tod leiden können, wie überhaupt demselben Christus bald solche Prädicate beygelegt werden können, welche nicht von der hinfälligen menschlichen Natur entfernt sind, bald solche, welche nur der unaussprechlichen göttlichen Natur zukommen.

Die Aufgabe war richtig gefaßt, allein Origenes verheelt auch die Schwierigkeiten nicht, welche mit der Auflösung derselben verbunden sind. Er gesteht, daß die Aufklärung eines solchen Geheimnisses über das

4) In Jerem. Hom. I. p. 129. 130.
5) In Ezech. Homil. 1. Opp. t. III. p. 359.

Maas seiner Kräfte und Einsichten, ja vielleicht selbst über das Maas der Einsichten der Apostel, und wohl sogar der Himmelsbewohner hinausgehe. Er versichert, daß er diese Lehre nicht aus Verwegenheit, sondern weil ihn die Ordnung darauf führe, untersuche. Er berührt sie, wie er sagt, mit einem heiligen Schauder, und will nur seine Vermuthungen, nicht aber feste Behauptungen darüber vortragen; ja er setzt noch am Ende hinzu, daß man, wenn jemand etwas besseres zu sagen wisse, dieses lieber als das hier vorgetragene annehmen möge 6).

Ohne zu große Umständlichkeit kann nicht die ganze Stelle eingerückt werden, und ich muß mich begnügen, die Hauptpuncte der Origenianischen Vorstellungen, und zwar, so viel möglich, mit seinen eignen Worten darzustellen. „Eine unmittelbare Verbindung zwischen Gott und dem Körper läßt sich nicht denken, wenn also beide verbunden werden sollen, so muß ein Wesen mittlerer Art seyn, das sie zusammenknüpft. [Non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri.] Dieses Mittelwesen ist die vernünftige Seele, die sich mit dem Logos vereinigte. Der Logos nämlich als das unsichtbare Bild des unsichtbaren Gottes läßt alle vernünftige Wesen so viel an sich theilnehmen, als sie durch Liebe sich an ihn hängen [durch Liebe mit ihm sich zu vereinigen suchen] 7). Unter den Seelen, als mit Freyheit begabten

6) De princ. l. II. c. 6. §. 1. 2 et 6.

7) Nam cum invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque par-

gabten Wesen, hegten einige eine stärkere, andre eine schwächere Liebe gegen ihren Schöpfer, und nahmen deswegen mehr oder weniger an dem Logos Theil. Hingegen die Seele, von welcher Jesus sagte: Niemand kann meine Seele von mir nehmen; hieng von dem Anfange der Schöpfung so fest und unzertrennlich an dem Logos, nahm ihn ganz in sich auf, und gieng auf diese Art in sein Licht und seinen Glanz so über, daß sie mit ihm in einem vorzüglichen Verstande Ein Geist wurde. Denn so sagt der Apostel: Wer dem Herrn anhängt, wird mit ihm Ein Geist. — Durch Vermittlung dieser Substanz [der vernünftigen Seele] wird Gott als Mensch gebohren, indem sie ihrer Natur nach sowohl einen Körper anzunehmen, als Gott in sich aufzunehmen, fähig war. Deswegen wird jene Seele, weil sie ganz in dem Sohne Gottes war, oder diesen in sich aufgenommen hatte, mit dem Fleisch, das sie angenommen hat, Gottes Sohn und Gottes Kraft, Christus und Gottes Weisheit genannt, und eben so wird der Sohn Gottes, durch welchen alle Dinge geschaffen sind, Jesus und der Menschensohn genannt. Von dem Sohne heißt es, er sey gestorben, nämlich nach der Natur, welche des Todes fähig ist, und im Gegentheil wird der, welcher in der Majestät des Vaters kommen wird, Menschensohn genannt. — Um dieser Ursache willen wird in der ganzen heiligen Schrift die göttliche Natur mit menschlichen Namen bezeichnet, und der menschlichen Natur werden göttliche Prädicate beygelegt. Denn hier läßt sich mehr als

participii sumeret, quanto erga eum dilectionis affectu inhaesisset.

als anderswo sagen: Sie werden in Einem Fleische seyn, und sind nicht mehr zwey sondern Ein Fleisch. — Von wem könnte man passender sagen, es sey eins mit Gott, als von dieser Seele, welche sich durch die Liebe mit Gott verband, und deswegen mit dem größten Rechte ein Geist mit ihm heissen konnte 8)?

Diese Vorstellung glaubt Origenes auch aus der heiligen Schrift beweisen zu können, und hierzu dient ihm vorzüglich die Stelle Ps. 45, 8. 9. — Du liebest Gerechtigkeit u. s. w. soll von der Seele Christi verstanden werden, welche sich vor allen andern vernünftigen Geschöpfen durch reinere Tugend auszeichnete. Deswegen hat dich Gott gesalbt mit Freudenöl, mehr als deine Genossen, soll sich darauf beziehen, daß die Seele Christi wegen ihrer höhern Verdienste vor allen andern Seelen den Vorzug erhielt, daß in ihr nicht blos die Gnade des heiligen Geistes wie in den Propheten, sondern die Fülle des göttlichen Logos wohnte 9).

Noch in einer andern Stelle des nämlichen Werks trägt Origenes dieselben Gedanken vor, doch mit einigen Zusätzen, die hier nicht übergangen werden dürfen. Man dürfe, bemerkt er, die Menschwerdung Christi sich nicht so vorstellen, als wenn die Majestät seiner Gottheit in die engen Schranken des Körpers eingeschlossen, oder auch von dem Vater getrennt sey. Eben so wenig dürfe man glauben, daß nur ein Theil der Gottheit in Christo, der

8) §. 3.

9) Ib. §. 4.

der übrige Theil aber anderswo und allenthalben sich befinde — eine Meinung, welche der unkörperlichen Natur Gottes widersprechen würde. Vielmehr da der Sohn Gottes zum Beßten des Menschengeschlechts den Menschen erscheinen, und unter ihnen leben wollte, so nahm er nicht blos einen menschlichen Körper an, wie Einige glauben, sondern auch eine Seele, die ihrer Natur nach unsern Seelen, hingegen an tugendhaften Gesinnungen ihm selbst [dem Logos] ähnlich, und geschickt war, alle Absichten des Logos zu vollführen. Daß er eine Seele gehabt habe, sagen die Stellen Joh. 10, 18. Matth. 26, 38. Joh. 12, 27. ausdrücklich. Wir sagen aber nicht, daß der Sohn Gottes auf eben die Art in jener Seele gewesen sey, wie in der Seele des Paulus, des Petrus und andrer Heiligen, sondern von allen diesen ist zu urtheilen, was die heilige Schrift sagt: Niemand ist ganz rein von der Befleckung und wenn er nur einen Tag lebte. Hiob 14, 4. 10).

§. 186.

Aus den bisher gesammelten Erklärungen des Origenes ist sichtbar, daß er Jesu eine von dem Logos verschiedene vernünftige Seele zuschrieb, und daß er dieses mit einer Bestimmtheit that, wie es von keinem andern Lehrer vor ihm geschehen war. Seine Bekanntschaft mit der Platonischen Philosophie führte ihn auf eine genauere Unterscheidung des Geistes von dem Körper, und mußte ihn auf den Gedanken leiten, daß Jesus, wenn er für einen wahren Menschen gehalten werden sollte, nicht

10) De princ, l. IV. §. 30. 31. p. 191.

nicht blos einen Leib, sondern auch eine Seele [welche Plato für den eigentlichen Menschen hält] haben müsse. Dazu kam noch, daß nach Platonischen Begriffen die unmittelbare Verbindung Gottes mit einem Körper undenkbar war. Dadurch wurde Origenes veranlaßt, ein Bindungsmittel zwischen beiden aufzusuchen, welches er in der Seele zu finden glaubte, die auf der einen Seite mit der Gottheit verwandt, und zur Vereinigung mit dieser geschickt, und auf der andern Seite mit einem Körper verbunden zu werden fähig wäre. Endlich mußte sich ihm seine Vorstellungsart dadurch empfehlen, weil er durch Voraussetzung einer Seele Christi den Einwürfen, welche aus der Unveränderlichkeit Gottes gegen die Menschwerdung des Logos gemacht wurden, zu begegnen, und zugleich auch die Stellen der Bibel, wo Jesu eine der göttlichen Natur unmöglich zuzueignende Gemüthsstimmung z. B. Traurigkeit beygelegt wird, befriedigend zu erklären hoffte 1).

Die ganze Vorstellungsart des Origenes über die Menschwerdung Christi hängt mit dem übrigen System

dieses

1) Ein Punct, worin Origenes von den ältern Lehrern abgieng, mußte ebenfalls einigen Einfluß auf seine Vorstellungen über die Menschwerdung Jesu haben. Jene Lehrer hielten den Logos für eingeschränkt, und nicht ihn sondern nur den Vater für allgegenwärtig. Das Herabsteigen des Logos in einen Menschenkörper konnte ihnen also keine Schwierigkeit machen. Origenes hingegen, der auch dem Logos Allgegenwart zuschrieb, fand sich dadurch veranlaßt, nicht dem Logos, sondern der Seele Jesu das Herabsteigen zuzuschreiben.

dieses Lehrers auf das genaueste zusammen. Es wird bey ihr Präexistenz der Seelen vorausgesetzt; es wird ferner vorausgesetzt, daß alle vernünftige Geschöpfe ursprünglich eine ganz gleiche Natur erhalten haben, und daß jeder Unterschied unter ihnen nur aus dem ungleichen Gebrauch entstanden ist, den sie von ihrer Freyheit machten. Worin liegt also der Grund, daß von den Seelen, die alle gleicher Substanz waren 2), nur Eine in eine so genaue Verbindung mit dem Logos kam? Unmöglich liegt dieser Grund in bloßer Willkühr, oder bloßem Zufall, sondern darin, daß diese Seele sich eines solchen Vorzugs durch besondre Reinheit und die innigste Liebe zu ihrem Schöpfer würdig gemacht hatte.

Die Vereinigung selbst zwischen der Seele Christi und dem Logos denkt sich Origenes auf eine mystische Art, die sich eben deswegen, weil sie mystisch ist, nicht auf deutliche und bestimmte Begriffe zurückführen läßt, die sich aber doch im Grunde mehr dem Begriff einer moralischen als einer persönlichen Vereinigung zu nähern scheint. Der Logos theilt sich, nach seiner Meinung, den Seelen um destomehr mit, je reiner und heiliger sie sind. Deswegen theilt er sich der Seele Christi, die vollkommen rein und heilig war, ganz mit, so daß diese ihn vollkommen aufnimmt. Die Grundzüge einer solchen mystischen Vereinigung sind ebenfalls aus der Platonischen Philosophie entlehnt.

Endlich

2) Daß die Seele Christi gleicher Art und Substanz mit allen andern Seelen war, wird ausdrücklich gesagt: In Lev. Hom. XII. Opp. t. II. p. 253.

Endlich ist offenbar, daß nach Origenes eine doppelte Vereinigung bey Christo statt hatte, nämlich die der Seele mit dem Logos und die der Seele mit dem Körper. Die erste hat die Seele durch ihre ausgezeichnete Frömmigkeit verdient, die letzte hat sie zum Beßten der Menschen übernommen. Hiernach hat also eigentlich nicht der Logos, sondern die mit demselben vereinigte Seele, eine menschliche Gestalt und einen menschlichen Körper angenommen.

Ungeachtet die ganze bisher dargestellte Theorie dem Origenes in so fern eigenthümlich angehört, daß er sie zuerst in ihrem ganzen Zusammenhange vorgetragen hat, so finden wir doch schon bey einigen Gnostikern die Spuren der Grundsätze, auf welche sie erbaut war. Einige Gnostiker hatten Jesum von Christo unterschieden, und unter dem letzten einen aus dem göttlichen Lichtraum kommenden Geist verstanden, der sich mit der menschlichen Seele des ersten verbunden habe 3). **Karpokrates** gieng auch von dem Grundsatze der Präexistenz der Seelen aus, und behauptete, mit der Seele Jesu habe sich, weil sie vorzüglich rein und tugendhaft war, eine höhere Kraft [worunter man nach dem damaligen Sprachgebrauch vermuthlich einen Aeon zu verstehen hat] vereinigt 4). Wenn eben dieser Karpokrates lehrte, daß jede andre Seele der Seele Jesu gleich werden könnte 5), so

3) So lehrte Cerinth nach Iren. l. III. c. 26, l. III. c. 11., wahrscheinlich auch **Basilides** Moshem. comment. de rebus Christ. ante Const. p. 354. und **Valentin** l. c. p. 384.

4) Iren. l. I. c. 25. §. 1.

5) Ib. §. 2.

so dient das zum Beweise, daß er ebenfalls eine vollkommene ursprüngliche Gleichheit der letzten mit den ersten annahm. So viele Aehnlichkeit diese Gnostischen Meinungen mit der Origenianischen haben, so entfernen sie sich doch darin, daß die Gnostiker die Verbindung der Seele Jesu mit dem Logos erst nach der Geburt Jesu und zwar in den Zeitpunct der Taufe setzen, dagegen nach Origenes die Vereinigung des Logos mit der Seele Jesu vor seiner Geburt hergegangen ist.

Von der Zeit des Origenes an erhielt die Lehre, daß Jesus nicht blos einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele angenommen habe, immer allgemeineren Beyfall, wozu wohl das Ansehen dieses berühmten Kirchenlehrers vorzüglich beygetragen hat, und sie wurde, wie der Geschichtschreiber Sokrates erzählt 6), auf der gegen den Beryllus zu Bostra gehaltenen Kirchenversammlung bestätigt.

§. 187.

Unter dem Namen des Hippolytus sind einige Schriften vorhanden. In einer von diesen, der Schrift gegen den Noet, könnte es anfangs scheinen, als wenn der Verfasser keine besondere Seele Christi angenommen hätte. „Für sich, heißt es da, und ohne Fleisch war „der Logos nicht der vollkommene Sohn, ob er schon der „vollkommene eingebohrne Logos war. Auch konnte das „Fleisch nicht ohne den Logos bestehen [ὑποςαναι], denn „in

6) Historiae eccles. l. III. c. 7.

„in diesem hat es das Bestehen 1).“ Allein gleich auf der folgenden Seite wird ausdrücklich gesagt, daß der Gott Logos vom Himmel auf die heilige Jungfrau Maria herabgekommen sey, um von ihr Fleisch anzunehmen, doch so, daß er auch eine vernünftige menschliche Seele annahm, und völlig alles wurde, was ein Mensch ist.

Der Aufsatz über die Gottheit und Menschwerdung Christi gegen Bero 2), der auch diesem Verfasser zugeschrieben wird, kann vielleicht von einem Hippolytus, allein gewiß nicht von einem Lehrer des dritten Jahrhunderts herrühren.

§. 188.

Bey den übrigen Schriftstellern aus dem dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts findet sich wenig eignes und merkwürdiges über dieses Dogma. Cyprian folgt in seinen Ausdrücken genau dem Tertullian. „Dieser [der Logos] ist die Kraft Gottes, die „Vernunft, die Weisheit und Herrlichkeit desselben. „Dieser senkt sich auf eine Jungfrau herab, und dieser „heilige Geist wird mit Fleisch bekleidet; Gott vereinigt „sich mit dem Menschen. Dieser ist unser Gott und „Christus, welcher als Mittler zwischen beiden Mensch „wurde, um die Menschen zum Vater zu führen. „Christus wollte das werden, was die Menschen sind, „da-

1) Opp. t. II. p. 17.

2) Opp. t. I p. 225 seqq.

„damit die Menschen das werden könnten, was Chri„stus ist 1).“

Ganz auf eben die Art sagt Novatian, daß Christus in sich Gott und den Menschen vereinigt habe, um Mittler zwischen Gott und den Menschen zu seyn 2). Er unterscheidet den Heiligen, der aus Maria gebohren wurde, von dem Sohne Gottes 3) und bemerkt, daß nicht das Göttliche, sondern nur das Menschliche in Christo gestorben sey, so wie ja auch bey andern Menschen nur der Leib, nicht aber die Seele sterbe 4).

Auch bey Arnobius finden sich einige Erklärungen über diesen Punct. Er berührt den Einwurf: Wenn Christus

1) Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria. Hic in virginem illabitur, carnem Spiritus sanctus induitur, Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad patrem. Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo esse possit quod Christus est. De idol. van. p. 15. cf. Tertull. Apol. c. 21.

2) Qui mediator Dei et hominum effectus exprimitur, in se Deum et hominem sociasse ostenditur. De trin. c. 16. Christus heißt hier, wie mehrmals bey den Kirchenvätern, Mittler, nicht nach dem Begriff, den wir damit verbinden, sondern weil er zwischen Gott und den Menschen in der Mitte stand, zugleich Gott und Mensch war.

3) Legitimus Dei filius, dum sanctum illud (ex Maria prognatum) assumit, et sibi filium hominis annectit — filium Dei facit, quod naturaliter non fuit. c. 19.

4) C. 20.

Christus Gott war, warum erschien er wie ein Mensch und warum starb er wie ein Mensch? Wie hätte, antwortet Arnobius, jene unsichtbare und von aller körperlichen Substanz freye Kraft, sich in der Welt zeigen, und mit den Menschen umgehen können, wenn sie nicht eine Decke von festerer Materie annahm, worauf der menschliche Blick haften konnte? Wer würde ihn haben sehen können, wenn er sich in seiner eigentlichen Gestalt als Erstgebohrner gezeigt hätte? Er nahm deswegen eine menschliche Gestalt an, und verbarg seine Macht dadurch, daß er unserm Geschlecht ähnlich wurde. — Konnte aber, wendet sich der Verfasser dabey ein, Gott seine Plane in der Welt nicht ohne ein Mensch zu scheinen [sine simulato homine] ausführen? Wenn das hätte geschehen sollen, so würde es Gott gethan haben; übrigens liegen die eigentlichen Gründe seines Verfahrens tief verhüllt. Er ist aber doch — ein fernerer Einwurf — auf menschliche Weise umgebracht worden. Nicht er selbst, ist die Antwort, denn der Tod kann das Göttliche nicht treffen, und das Einfache kann nicht zerstört werden; nur der Mensch, den er angezogen hatte, und mit sich trug [homo quem induerat et secum ipse portabat], hieng am Kreuze und starb. Dieses erläutert Arnobius mit einem Gleichniß aus der heidnischen Mythologie, dessen Anwendung eben keine bestimmte Begriffe über die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo verräth. „Wenn die Sibylle, welche Eurem [der Hei„den] Vorgeben nach die Zukunft verkündigt, von „Räubern ermordet worden wäre, als eben Apollo sie „begeisterte, würdet ihr dann sagen, Apollo selbst sey

„er-

„ermordet? Eben so traf jener Tod nicht ihn selbst, „sondern den angenommenen Menschen, den Getragenen „nicht den Tragenden [Mors erat gestaminis non ge„stantis] 5).

Noch ist Lactantius übrig, von welchem folgende Stelle hierher gehört. „Der höchste Gott sandte den „Lehrer der Gerechtigkeit vom Himmel — und wollte „ihn als einen Menschen gebohren werden lassen, damit „er in allen Stücken seinem Vater ähnlich wäre. Der „höchste Gott wird nämlich mit Recht von dem Trisme„gistus απατωρ und αμητωρ genannt, und eben so sollte „auch der Sohn beides werden, und mußte deswegen „zweymal gebohren werden. In der ersten geistigen Ge„burt war er αμητωρ, weil er ohne Mitwirkung einer „Mutter, von Gott dem Vater allein gezeugt wurde. „In der zweyten fleischlichen Geburt war er ἀπάτωρ, „weil ihn eine Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes ge„bahr. Auf diese Art sollte er eine zwischen Gott und den „Menschen in der Mitte stehende Substanz tragen, da„mit er unsre schwache und hinfällige Natur gleichsam „an der Hand zur Unsterblichkeit führen möchte. Des„wegen war er durch den Geist Gottes Sohn, durch das „Fleisch des Menschen Sohn, das heißt Gott und „Mensch. Die göttliche Kraft zeigte sich in seinen Tha„ten, die menschliche Gebrechlichkeit in seinen Leiden. — „Daß er Gott und Mensch, aus beiderley Art gemischt „war, lehren auch die Propheten u. s. w. 6)."

§. 189.

5) Adverſ. gentes l. I. p. 37. 38.

6) Et Deum fuiſſe et hominem, ex utroque genere permiſtum prophetis vaticinantibus diſcimus. Inſtitt. div. l. IV. c. 13.

§. 189.

Wenn man die Vorstellungen der Väter in dieser Periode über die Person Jesu vergleicht, so zeigt sich bald, wie unbestimmt, unentwickelt und schwankend sie größtentheils waren; es zeigt sich, daß mehrere Bestimmungen, denen man in spätern Zeiten eine große Wichtigkeit beylegte, ihnen entweder noch völlig fremd waren, oder doch sehr im Dunkeln lagen. Ihr vornehmstes Augenmerk war darauf gerichtet, den Gnostikern, welche Jesu einen Körper absprachen, und den Ebioniten, welche ihn für einen bloßen Menschen hielten, zu widersprechen, und gegen die ersten die Wahrheit eines leidensfähigen und sterblichen Leibes Jesu, gegen die letzten die höhere Würde des Logos zu behaupten. Nur die Vorwürfe der Heiden, welche den Tod eines Gottes für ungereimt erklärten, wurden für die christlichen Lehrer zuweilen eine Veranlassung, die Verschiedenheit der beiden Naturen zu zeigen, ohne sich jedoch auf eine genauere Untersuchung des Verhältnisses dieser Naturen einzulassen, und ohne manche Schwierigkeiten, welche in dieser Lehre liegen, zu berühren. Unter allen Lehrern dieses Zeitalters war Origenes der einzige, der einen Versuch machte, diesen Theil des christlichen Glaubens näher zu entwickeln, und mit philosophischen Grundsätzen zusammenzupassen.

Von

Von dem Leben und den Schicksalen Jesu auf Erden.

§. 190.

Wenn die Kirchenlehrer das Leben Jesu auf die aus den Evangelien bekannte Art erzählen, wobey sie gewöhnlich beständige Parallelen zwischen den Begebenheiten und Thaten Jesu und den prophetischen Aussprüchen des A. T. ziehen, so ist es nicht nöthig, davon umständliche Nachrichten zu geben. Nur einige merkwürdige Puncte verdienen ausgehoben zu werden.

Der Gnostiker Basilides unterschied sich darin von allen andern christlichen Lehrern und Partheien, daß er die völlige Unsündlichkeit Jesu nicht für ausgemacht ansah. Dieses entsprang aus einem Grundsatze seines Lehrbegriffs, daß alle Leiden, welche die Menschen treffen, Strafen vorhergegangener Sünden seyn müßten, weil sonst die göttliche Gerechtigkeit nicht gerechtfertigt werden könne. Deswegen hielt er alle Leiden der Märtyrer für verschuldet, und räumte, wiewohl ungern, ein, daß auch Jesus nicht ganz unschuldig gelitten habe 1).

Hingegen bey den übrigen Lehrern finden wir die stärksten Erklärungen über die Unsündlichkeit Jesu 2).

1) Clem. Al. Strom. l. IV. p. 600.

2) Justin. Mart. Dial. cum Tryph. p. 123. 204. Clem. Al. Paed. l. I. c. 2. Orig. adv. Celf. l. I. §. 69. p. 583 et 584. Eiusd. in Lev. Hom. XII. Opp. t. II. p. 251.

Clemens wollte nicht einmal zugeben, daß Jesus Affecten gehabt habe 3). Die Ursache dieser Behauptung lag in dem nach stoischen Grundsätzen geformten moralischen Systeme des Clemens. Affectlosigkeit hielt er für das Ziel der Vollkommenheit, welches der Mensch zu erreichen streben soll, und deswegen legt er sie auch Jesu, den er als das Muster des wahren Gnostikers [des vollkommenen Christen] aufstellt, bey. — Origenes bemüht sich, die Unsündlichkeit Jesu näher zu erklären, und mit seinen Grundsätzen über die Freyheit der vernünftigen Wesen zu vereinigen. „Es scheint schwierig, Christum von aller „Sünde freyzusprechen, da wir öfters gezeigt haben, daß „jede Seele ihrer Natur nach des Guten und des Bösen „fähig sey. Allein die Schwierigkeit läßt sich auf folgende „Art heben. Die Seele Jesu hatte ohne Zweifel eine „gleiche Natur mit allen übrigen Seelen, denn sonst „könnte man sie keine Seele nennen, wenn sie nicht auch „wirklich eine war. Allein weil alle das Vermögen so„wohl Gutes als Böses zu wählen, besitzen; so wählte „die Seele Jesu so sehr die Gerechtigkeit, daß sie dieser „unzertrennlich und unveränderlich anhieng, daß ihr fester „Entschluß, ihre unbeschränkte Neigung und ihre eifrige „Liebe alle Gedanken der Veränderung ausschloß, und „auf diese Art das, was eine Wirkung der Willkühr „war, durch die lange Gewohnheit zur Natur wurde. „So war in Christo eine menschliche und vernünftige „Seele, und doch kein Gedanke und keine Möglichkeit „zu sündigen. Ein Beyspiel wird das erläutern, obgleich „bey so schwierigen Sachen schickliche Beyspiele sich nicht „leicht

3) Strom. l. VI. c. 9. p. 775.

„leicht finden lassen. Das Eisen ist der Kälte und Wär„me fähig. Wenn aber Eisen im Feuer liegt, und völlig „durchglüht ist, und wenn dabey weder das Feuer jemals „aufhört, noch das Eisen aus demselben herausgenom„men wird, läßt sich alsdann wohl sagen, daß es Kälte „annehmen könne? Ist es nicht vielmehr durch das „Glühen ganz feurig geworden, da man an ihm nichts „als Feuer sieht, und bey dem Berühren nicht die „Kraft des Eisens sondern die des Feuers fühlt? — „Auf eben die Art, wie das Eisen im Feuer, ist die „Seele Jesu immer in dem Logos, in der Weisheit, „in Gott, und kann deswegen nicht veränderlich seyn, „weil sie durch ihre Vereinigung mit dem Logos die „Unveränderlichkeit besitzt. Zu den andern Heiligen ist „nur einige Wärme von dem Logos gekommen, hinge„gen in dieser Seele ruht das göttliche Feuer wesent„lich 4)."

§. 191.

Ueber die Zeit des **Lehramtes** Jesu und die Dauer seines Lebens finden wir ungleiche Meinungen. Irenäus streitet gegen die Gnostiker, welche glaubten, Jesus habe ein Jahr lang sein Lehramt verwaltet und sey

4) De Princip. l. II. c. 6. §. 5. 6. p. 91. Es wird vom Origenes noch eine andre Vergleichung gebraucht. Die Seele Jesu ist wie ein Gefäß voll Wohlgerüche; hingegen die Propheten und Apostel haben daraus nur etwas Wohlgeruch bekommen. Bey den letzten konnte deswegen noch etwas übler Geruch sich finden (sie sind nicht fehlerfrey), allein bey Jesu, als dem wohlriechenden Gefäße selbst war dieses nicht möglich.

sey im zwölften Monathe nach seiner Taufe gestorben, und zeigt, daß Jesus während seines Lehramtes drey Osterfesten beygewohnt habe, und deswegen sein Amt offenbar länger als ein Jahr geführt haben müsse. Er selbst versichert dagegen, Jesus sey durch alle Stufen des menschlichen Alters hindurchgegangen, um jedes Alter zu heiligen und ihm ein Beyspiel der Frömmigkeit zu geben. Er will, Jesus sey zwar im dreyssigsten Jahre getauft worden, habe aber sein Amt erst angetreten, als er zu der vollen Reife des männlichen Alters gelangt war, und sey bey seinem Tode nicht weit von dem funfzigsten Jahre entfernt gewesen. Zur Bestätigung beruft er sich auf eine vom Apostel Johannes herrührende Tradition und auf Joh. 8, 56. 1). Clemens von Alexandrien stimmt mit den Gnostikern darin überein, daß er das Lehramt Jesu auf ein Jahr einschränkt, und bestätigt diese Meinung mit Jesajas 61, 1. 2.: Er hat mich gesandt — um ein gnädiges Jahr des Herrn zu predigen 2). Irenäus hatte schon diese Erklärung der Stelle des Jesajas als unrichtig verworfen, dennoch nimmt sie auch Origenes an, und bestimmt aus ihr das Lehramt Christi auf ein Jahr 3) und an einem andern Orte auf ein Jahr und einige Monathe 4). Doch deutet er auch eine andre Zeitbestimmung an, indem er bemerkt, Jesus habe den Ju-

das

1) Adv. haer. l. II. c. 22. §. 4. 5. p. 147.

2) Strom. l. I. p. 407.

3) Homil. XXXII. in. Luc. Opp. t. III. p. 970.

4) De Princ. l. IV. §. 5. p. 160.

das, der ihn verrieth, nicht drey volle Jahre zum Gefährten habt 5).

§. 192.

Bey dem Leben Jesu ist noch die Vorstellung von seinem Hinabfahren in die Unterwelt merkwürdig. Zwey Stellen Eph. 4, 9. und 1 Petri 3, 19. 20. haben diese entweder veranlaßt, oder doch sehr befördert. Sobald man annahm daß Jesus wirklich gestorben sey, so trug man auch kein Bedenken, auf ihn die Folgen des Todes anzuwenden, die man nach einer damals fast allgemein herrschenden Meinung darin setzte, daß die Seelen der Verstorbenen ohne Ausnahme in die Unterwelt kämen. Die Stelle Ps. 16, 10. Ουκ εγκαταλειψεις εν ἁδη την ψυχην μου, welche man einstimmig auf den Messias bezog, konnte dazu dienen, um die Idee von der sogenannten Höllenfarth Christi zu bestätigen. Vielleicht trug auch der Wunsch, Jesum selbst während der Zeit, wo sein Körper im Grabe ruhte, als geschäfftig zum Beßten der Menschen vorzustellen, etwas dazu bey, daß man desto lieber dieses Dogma ergriff und festhielt 1).

Wir

5) Contra Celſ. l. II. p. 397.

1) Ueber die Geschichte dieser Lehre verbreiten sich folgende Schriften:

Ioh. Aug. Dietelmaieri Hiſtoria dogmatis de deſcenſu Chriſti ad inferos. Altorf. ed. 2. 1762. 8.

Epiſtolae catholicae-illuſtratae a Davide Julio *Pott.* Vol. 2. Excurſ. III. p. 281 ſeqq.

Io.

Wir finden die Lehre von dem Hingange Jesu in die Unterwelt fast bey allen christlichen Lehrern, und zwar so unbedenklich angenommen, daß sie wohl allgemein gewesen seyn muß. In einer freylich verdächtigen Stelle der Ignatianischen Briefe heißt es: Jesus stieg allein in die Unterwelt hinab, mit einer Menge stieg er wieder herauf; er zerriß die alten Schranken und zerstörte die Wand derselben 2). Hermas erzählt von den Aposteln, daß sie nach ihrem Tode in die Unterwelt hinabgestiegen wären, da getauft hätten und hernach mit den Getauften wieder heraufgestiegen wären 3), doch von Christo sagt er dieses nicht ausdrücklich, ob er gleich vermuthlich auch daran dachte. Auch Marcion nahm diese Vorstellungen unter die seinigen auf, jedoch so, daß er sie seinen übrigen Meinungen anpaßte. Christus, lehrte er, begab sich,

nach

Io. Sal. Semleri observatio historico dogmatica de vario et impari veterum studio in recolenda Historia descensus Christi ad inferos. Halae 1775.

Dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos Historiam biblicam atque ecclesiasticam composuit *Ioh. Clausen*. Hafniae 1801. 8.

2) Ep. ad Trall. Patt. App. ed. Cot. t. II. p. 64. Inzwischen steht diese Stelle nur in der größern Recension der Ignatianischen Briefe und fehlt in der kleinen. Ganz ähnliche Ausdrücke werden dem Thaddäus in einer Rede zu Edessa in den Mund gelegt. Euseb. Hist. eccles. l. I. c. 13. Auch in dem Testament der 12 Patriarchen wird von einem Hinaufsteigen Christi aus der Unterwelt geredet. Grab. Spic. sec. 1. p. 250.

3) Hermae Past. Simil. IX. §. 16. p. 120.

nach seiner blos scheinbaren Kreuzigung, in die Unterwelt, und befreyte diejenigen, welche wegen ihres Ungehorsams gegen den Weltschöpfer dort gefangen gehalten wurden, hingegen die Personen, welche dem Weltschöpfer gehorsam gewesen waren, wie Noah, Henoch, Abraham, ließ er zurück, weil die ersten ihm gleich zuliefen, die letzten aber seinen Ankündigungen, die sie nur für eine Prüfung hielten, nicht trauen wollten 4).

Irenäus, Tertullian und Clemens kommen darin überein, daß Jesus nach seinem Tode sich in die Unterwelt begeben habe, doch fügt jeder einige eigne Bestimmungen hinzu. Irenäus setzt die Dauer des Aufenthalts Jesu ausdrücklich auf drey Tage, und seine Beschäftigung darin, daß er den Frommen, den Propheten und Patriarchen, welche seine Zukunft vorherverkündigt hatten, aber vor derselben gestorben waren, das Evangelium zur Vergebung der Sünde gepredigt und sie weggeführt habe 5). Nach Tertullian that Jesus als Mensch auch dem Gesetze Gottes Genüge, daß er gleich den übrigen Todten in die Unterwelt gieng, und er that das in der Absicht, daß auch die Patriarchen Antheil an ihm haben möchten; er führte auch die Patriarchen in das Paradies 6). Clemens läßt Jesum, während seines Aufenthalts in der Untermelt, denen das Evangelium bekannt machen, welche von demselben ohne eigne Schuld nichts ge-

4) Iren. adv. haer. l. I. c. 27. §. 3. cf. Moshem. comm. de rebus ante Const. p. 409.

5) Iren. l. V. c. 31. l. IV. c. 27. §. 2.

6) De anima cap. 7 et 55.

gehört haben, entweder allen, oder blos den Juden, in welchem letzten Falle die Heiden von den Aposteln unterrichtet worden sind 7). Lactantius erwähnt ganz kurz, daß Jesus nicht länger als zwey Tage in der Unterwelt gewesen sey 8).

Alle diese Lehrer sagen im allgemeinen, Christus sey in die Unterwelt gekommen. Origenes erklärt sich bestimmter, indem er der Seele Christi das Geschäfft zutheilt, daß sie, nachdem sie von dem Leibe entblößt war, mit andern ebenfalls von ihren Leibern entblößten Seelen Unterredungen gehabt habe, um die zu bekehren, welche dazu geneigt, oder aus andern Jesu bekannten Ursachen dazu geschickt waren 9). In einer andern Stelle bemerkt Origenes, daß Jesus nicht als Knecht, sondern als Herr um zu kämpfen in die Unterwelt gekommen sey, und daß er die Seelen der vorher verstorbenen Frommen von da an einen glücklichern Ort versetzt habe 10).

Nach diesen Stellen wird die sogenannte Höllenfarth Christi in die Zeit zwischen seinem Tode und der Auferstehung gesetzt. Hingegen nach den Auszügen des Theodotus ist sie erst nach der Auferstehung erfolgt. Doch wird auch in ihnen gesagt, daß Jesus den an dem Orte der

7) Clem. Strom. l. VI. p. 762-767. cf. l. II. p. 452.

8) Institt. div. l. IV. c. 27.

9) Contra Cels. l. II. p. 419.

10) In libros Reg. Hom. II. Opp. t. II. p. 492-498. cf. Hippol. de Antichristo Opp. t. I. p. 14. 15.

der Ruhe befindlichen Seelen gepredigt, sie weggeführt und versetzt habe 11).

Von der Erlösung durch Jesum.

§. 193.

Nirgends erscheint der Lehrbegriff der alten Christen schwankender und unbestimmter, als bey solchen Puncten, die nicht durch Streitigkeiten hervorgezogen, oder durch andre besondre Ursachen zur Untersuchung gebracht wurden. Dieses trifft ganz bey der Lehre von den Absichten und Wirkungen des Todes Jesu ein. Daß die Menschen Christo ausnehmend viel zu verdanken haben, daß er zum Beßten des Menschengeschlechts in die Welt gekommen sey, gelitten und den Tod erduldet habe, darin waren alle Christen einig, und alle preisen mit Innigkeit und Nachdruck die Größe und Wichtigkeit der von ihm vollbrachten Erlösung. Allein wenn es darauf ankommt, näher zu bestimmen, welche Wohlthaten Christus den Menschen verschafft, und auf welche Art er sie verschafft habe, so geben die Schriftsteller dieser Periode darüber wenig befriedigende Auskunft. Sie geben mehr allgemeine Lobpreisungen als genaue Entwicklung, und selbst da, wo sie sich auf die letzte einlassen zu wollen scheinen, reden sie mehrentheils unbestimmt, und sind nicht einmal

11) Clem. Al. Opp. p. 973.

selbst mit sich einig. Deswegen ist es unmöglich, die Geschichte dieses Dogma nach einem festen Faden fortzuführen, und man muß sich begnügen, die einzelnen Aeusserungen der Lehrer zusammenzustellen.

§. 194.

Die Gnostiker hatten ihrem übrigen System zufolge auch eigne Ideen über die Absicht, warum Jesus auf die Erde kam. Er machte nämlich den höchsten vorher ganz verborgenen Gott den Menschen bekannt, und lehrte die wahre Verehrung desselben. Er zerstörte die Herrschaft der Weltschöpfer und andrer niedrigen Geister, deren jeder für den höchsten Gott angesehen werden wollte, indem er die Anweisung gab, weder den Gott der Juden, noch die Götter der Heiden zu verehren, und zugleich die Menschen von der Anhänglichkeit an die materiellen Dinge, wodurch sie in der Gewalt jener Weltschöpfer gehalten wurden, abzog. Jesus eröffnete ferner den menschlichen Seelen den Weg, um nach dem Tode in das Pleroma, oder das selige Lichtreich zu gelangen 1). Merkwürdig ist noch der gnostische Lehrsatz, daß die Menschen durch Veranstaltung der Dämonen einem unvermeidlichen Schicksal unterworfen seyen, so daß der Einfluß der Gestirne und andrer Kräfte alles mit sich fortreisse, daß aber die Zukunft des Herrn die Glaubigen von der Gewalt dieses Schicksals befreyt habe 2). Auch bey Tatian zeigt sich die Spur eben dieser

1) Die Belege hiervon sind in den sämtlichen Nachrichten über die einzelnen gnostischen Lehrer und Partheien zerstreut. Von Saturnin z. B. Iren. l. I. c. 26. §. 2.

2) Theodot. Excerpt. §. 69-76 in Opp. Clem. p. 985 seqq.

ser Meinung. Nachdem er nämlich bemerkt hat, daß das Fatum von den bösen Dämonen sey eingeführt worden, setzt er hinzu: Wir [Christen] sind über das Fatum erhaben 3).

Da die meisten Gnostiker Jesu entweder einen blos scheinbaren, oder doch einen himmlischen des Leidens unfähigen Körper beylegten, so ergiebt sich daraus von selbst, daß sie dem Tode Jesu keine besondre wohlthätige Kraft zuschreiben konnten. *Marcion* jedoch, obgleich ein Doket, behauptete dessen ungeachtet, daß der Tod Jesu zum Heile des Menschengeschlechts gereicht habe 4). Wie er dieses erklärte ist unbekannt, obgleich *Mosheim* die Vermuthung gewagt hat, Marcion habe das Heilsame des Todes Jesu darin gesetzt, daß durch denselben den Menschen ein Beyspiel von Verachtung des Lebens sey gegeben worden 5).

§. 195.

In den ältesten Schriftstellern der katholischen Parthei, den sogenannten *apostolischen Vätern*, finden wir einige Gedanken über den Zweck der Zukunft und des Todes Jesu Christi, die hier nicht übergangen werden dürfen. Jesus, heißt es in dem Briefe des *Barnabas*, übergab seinen Leib dem Tode, damit wir durch Vergebung der Sünde geheiligt würden, welches durch

3) Orat. contra Graec. p. 250. 251.

4) Dial. de recta in Deum fide sect. II. in Opp. Orig. t. I.

5) Mosh. Comm. de reb. a. Const. p. 408.

durch Besprengung mit seinem Blute geschieht Jes. 53, 5. 7. — Dem Herrn sind wir Dank schuldig, weil er uns sowohl über das Vergangene als über das Zukünftige belehrt hat. — Denn mit Recht kommt der um, welcher den Weg der Wahrheit hat, und doch den Weg der Finsterniß nicht meidet. — Christus hat gelitten, um den Tod zu zernichten und die Auferstehung zu zeigen, um die ehmals gegebenen Verheissungen zu erfüllen — und endlich um das Maas der Sünden derer vollzumachen, welche die Propheten verfolgt haben 1). Hier wird also Christi Verdienst darin gesetzt, daß er die Wahrheit lehrte, und dadurch die Menschen zur Frömmigkeit führte, daß er durch seinen Tod Vergebung der Sünden und Hoffnung der Unsterblichkeit gewährte, und daß er den Juden Gelegenheit gab, das Maas ihrer Sünden durch seine Hinrichtung voll zu machen.

Der erste Brief des römischen Clemens enthält einige nachdrückliche Erklärungen über den Werth des Todes Jesu für die Menschen, jedoch ohne eine nähere Entwicklung, warum und auf welche Art dieser Tod einen so hohen Werth habe. „Laßt uns unsre Blicke „auf das Blut Jesu richten, das zu unserm Heile vergossen ist, und der ganzen Welt die Gnade der Buße „verschafft 2). Durch das Blut des Herrn erhalten „alle Erlösung, welche Glauben und Liebe zu Gott haben 3). Aus Liebe hat unser Herr nach dem Willen „Got-

1) Barbanae ep. c. 5. p. 60. 61. cf. c. 14.

2) Ep. ad Cor. 1. c. 7.

3) c. 12. Das Blut Christi findet Clemens schon Jos. 2. durch

„Gottes sein Blut für uns hingegeben, sein Fleisch für „unser Fleisch, seine Seele für unsre Seele 4).“

§. 196.

Justin der Märtyrer preist öfters die Verdienste Jesu. „Wir verehren und lieben nächst Gott den Logos „des ungebohrnen und unaussprechlichen Gottes. Denn „er ist um unsrer willen Mensch geworden, damit er an „unsern Leiden theilnehmen und sie heilen möchte 1).“ Justin bemerkt, daß die Geburt, die Taufe und die Kreuzigung Jesu nicht um seiner selbst willen, sondern zum Beßten des Menschengeschlechts geschehen sey, welches von Adam an dem Tode und der Verführung der Schlange sey unterworfen worden 2). Jesum beschreibt er als den, welcher ein neues vollkommneres Gesetz bekannt gemacht habe, das an die Stelle des unvollkommnen jüdischen treten und nie wieder abgeschafft werden soll 3). Durch Jesum wird die Macht der Schlange und der ihr ähnlich gewordenen Engel zerstört, und die Befreyung vom Tode für die, welche dem Bösen entsagen, und an ihn glauben, bewirkt 4).

Von

durch den rothen Faden angedeutet, welchen Rahab an ihr Fenster band.

4) c. 49.

1) Apol. min. p. 97. 98. Nach dem Zusammenhange redet hier Justin von dem Verdienst Jesu als Lehrers, da er die Wahrheit vollständig bekannt machte, wovon die Philosophen nun einzelne Theile erforscht hatten.

2) Dial. cum Tryph. p. 186.

3) Ib. p. 111 et 112.

4) p. 196. cf. p. 141.

Von dem Tode Jesu insbesondere wird in mehreren Stellen geredet. „So wie Gott die eherne Schlange „zum Zeichen aufrichten ließ, und darüber keinen Tadel „verdient, so ruht auch auf Christo, durch den Gott „alle diejenigen rettet, welche fluchwürdige Thaten be„gangen haben, nicht der Fluch, obgleich dieser sonst im „Gesetz gegen gekreuzigte Menschen ausgesprochen ist 5). „Christus hat uns, da wir in die schwersten Sünden ver„sunken waren, durch seine Kreuzigung und die reinigende „Wassertaufe erlöset [δια του σαυρωθηναι ἐν ξυλω, και δι „ὑδατος ἁγνισαι ἐλυτρωσατο] und zu einem Haus der Ver„ehrung und des Gebethes gemacht 6)." Justin sucht auch eine Menge Vorbilder auf den Tod Jesu in dem A. T. auf. — Wie das Blut des Paschahlamms die Juden in Aegypten rettete, so wird das Blut Jesu die Glaubigen vom Tode retten. Jene Begebenheit verkündigt das durch Jesum bevorstehende Heil zuvor. Auch der rothe Faden, welchen die Kundschafter zu Jericho der Rahab gaben, ist ein Bild des Blutes Christi, durch welches ehemalige Unkeusche und Ungerechte aus allen Völkern gerettet werden, indem sie Vergebung der Sünden erhalten, und nicht mehr sündigen 7). Durch Christum werden auch die Patriarchen und andre vor ihm gestorbene Fromme selig 8).

Nach Justin machte sich also Jesus auf mancherley Art um die Menschen verdient. Zuerst als ein über alle Phi-

5) Ib. p. 191 et 192.
6) Ib. p. 184.
7) p. 204 et 205.
8) p. 141.

Philosophen erhabener Lehrer der Wahrheit, der die göttliche Weisheit selbst war, und als Geber eines neuen ewigdaurenden Gesetzes, das vor dem jüdischen große Vorzüge hat.

Eine andre Wohlthat erwies Jesus den Menschen, indem er die Gewalt des Teufels und der Dämonen zerstörte 9). Wie verrichtete er das? Ganz ausdrücklich wird es nicht gesagt, es läßt sich aber aus einigen beyläufigen Aeusserungen Justins erläutern. Die Herrschaft des Teufels besteht darin, daß er die Abgötterey, wodurch ihm selbst göttliche Verehrung erwiesen wurde, einführte, und die Menschen zur Sünde verleitete 10). Indem also Jesus die Nichtigkeit der Abgötterey aufdeckte, indem er die Menschen von derselben zur Verehrung des wahren Gottes, und von der Lasterhaftigkeit zur Tugend führte, zerstörte er eben dadurch die Macht der bösen Geister. Noch auf eine andre Art zerstört er die Herrschaft des Teufels und der Dämonen durch die Kraft seines Namens, den sie fürchten und durch dessen Aussprechung sie von den Menschen verjagt werden 11).

Weiter bestand nach Justin ein Verdienst Jesu um die Menschen darin, daß er den Tod aufhub, oder ihnen Un-

9) Dial. cum Tryph. p. 209. §. 116.

10) Ib. p. 191. cf. p. 209.

11) Ib. p. 128. Hier wird das, daß die Dämonen den Christen gehorchen und von ihnen sich vertreiben lassen, dem Namen und dem Leiden Jesu (τη του γενομενου παθους ἀυτου ὀικονομια) zugeschrieben. Cf. Apol. min. p. 93.

Unsterblichkeit verschaffte 12). Wie er sie verschafft habe, wird nicht gesagt, es sey dann, daß man ein aufbehaltenes Fragment Justin's zu Hülfe nimmt 13). Diesem zufolge waren die Menschen wegen des Ungehorsams des ersten Menschenpaares sterblich geworden, und sie konnten davon nicht anders befreyt werden, als wenn ein von Natur unsterbliches Wesen sich mit dem Sterblichen verband, und diesem die Unsterblichkeit mittheilte. Den Zusammenhang dieser Vorstellungen wird man nur dann richtig einsehen, wenn man die Meinung des Irenäus und Justin über die Wirkungen des Abendmahls vergleicht.

Daß auch die Patriarchen und andre Fromme des A. T. durch Christum selig geworden sind, muß wahrscheinlich aus der damals herrschenden Vorstellung erklärt werden, nach der Jesus in die Unterwelt hinabgestiegen ist, und die dort befindlichen Seelen der Frommen an einen glücklichen Ort [das Paradies] weggeführt hat.

Ungeachtet Justin dem Tode Jesu wichtige Vortheile für die Menschen zuschreibt, so redet er nirgends von einer stellvertretenden Versöhnung 14).

Ein

12) Apol. mai. p. 82.

13) Grab. Spic. sec. II. p. 172 et in Opp. Just. p. 596.

14) Eine Stelle, die man vielleicht anführen könnte, beweiset das Gegentheil nicht. Wir werden nicht durch das Blut der Kälber, oder die Asche der Kuh — gereinigt, sondern vermöge des Glaubens durch das Blut Christi und seinen Tod. Denn deswegen ist dieser gestorben. Dial. c. Tryph. p. 113. Die Stelle ist Hebr. 9,

Ein Brief an den Diognet, der zwar nicht den Justin zum Verfasser hat, aber doch alt ist, enthält eine merkwürdige und starke Stelle über die Versöhnung. „Als unsre Sünde voll, und es sichtbar geworden war, „daß der Lohn der Sünde, Strafe und Tod unsrer war„te, da kam die Zeit, wo Gott beschlossen hatte, seine „Güte zu zeigen. — Er gab seinen eignen Sohn zum „Lösegeld für uns, den Heiligen für die Uebertreter, den „Unsterblichen für die Sterblichen. Was anderes konnte „wohl unsre Sünden bedecken, als die Gerechtigkeit die„ses Jesu? Durch wen konnten wir Sünder und Unge„rechte gerecht gemacht werden, als allein durch den „Sohn Gottes? O süßer Tausch! O unerforschliches Werk! „O unerwartete Wohlthaten, daß die Ungerechtigkeit „vieler durch Einen Gerechten bedeckt wird, und die Ge„rechtigkeit Eines viele Sünder gerecht macht 15)."

§. 197.

Merkwürdig ist es, daß ein Irenäus die Untersuchung, warum der Logos Fleisch wurde und litt? unter diejenigen Puncte setzt, welche nicht zum allgemeinen allen Christen nöthigen Glauben gehören, sondern über die jeder Lehrer nach eigner Einsicht sich Vorstellungen bilden

9, 13. 14. nachgebildet. Daß die Kirchenväter nach dem Vorgang des N. T. den Tod Jesu mit den Opfern vergleichen, ist kein Wunder, allein es kommt darauf an, wie viel sie bey dieser Vergleichung sich dachten, und ob sie den bestimmten Begriff einer Versöhnung darin fanden?

15) Justin. Opp. p. 238.

mag 1). Seine eignen zahlreichen Erklärungen haben etwas schwankendes und ungleiches, und geben dadurch einen neuen Beweis, wie wenig Bestimmtheit der christliche Lehrbegriff in diesem Stücke hatte. In mehreren Stellen setzt er den Hauptzweck der Zukunft Jesu in sein Lehramt, und scheint zuweilen kein andres Verdienst Jesu zu kennen, als das, welches in der Bekanntmachung einer neuen und bessern Religion besteht. „Wenn die alten „heidnischen Philosophen schon die Wahrheit erkannt „hätten, so wäre die Herabkunft des Heilandes in dieser „Welt ganz überflüssig gewesen. Denn warum sollte er „herabgestiegen seyn? Etwa damit er Wahrheiten mittheil„te, die schon allen Menschen bekannt waren 2)?" Mit diesem Zweck verbindet Irenäus einen andern — Ertheilung der Unsterblichkeit. „Der Herr hat auf eine kräftige „Art und ohne zu wanken, gelitten. Fern von der Ge„fahr selbst verdorben [zerstört oder verweslich] zu wer„den, hat er den verdorbenen Menschen durch seine „Kraft befestigt und zur Unverweslichkeit zurückgebracht. „Er litt, um diejenigen, welche von dem Vater sich ver„irrt hatten, zur Anerkennung desselben zurückzuführen. „Uns hat er durch sein Leiden, indem er die Erkenntniß des „Vaters mittheilte, das Heil geschenkt. — Der Herr hat „durch sein Leiden den Tod vernichtet, den Irrthum auf„gehoben, die Verwesung verbannt, die Unwissenheit „entfernt, dagegen das Leben bekannt gemacht, die „Wahrheit gezeigt, die Unverweslichkeit geschenkt 3)."

Hier

1) Adv. haer. l. I. c. 10.

2) l. II. c. 14. p. 135.

3) l. II. c. 20. §. 3. Eben so l. IV. c. 2. Die Menschen können nicht anders von dem Biße der alten Schlange ge-

Hier werden die einfachen Sätze, Jesus ist der Urheber der richtigen Religionskenntniß und Urheber unsrer Hoffnung auf Unsterblichkeit oder Auferstehung, vorgetragen. Ferner schildert Irenäus Jesum als den Geber eines neuen Gesetzes, indem er die natürlichen Gesetze des alten Bundes bestätigt und erweitert, hingegen die drückenden und lästigen Gebote desselben aufgehoben habe 4).

In andern Stellen läßt sich Irenäus auf genauere Bestimmungen ein. Den Begriff von einem λυτρον, Lösegeld, faßte er im eigentlichen Sinne, und entwickelte daraus die Erlösung Jesu nach der Analogie einer Befreyung aus der Gefangenschaft oder Sklaverey. Folgendes ist die Hauptstelle: „Der mächtige „Logos und wahre Mensch hat uns durch sein Blut „auf eine vernunftmäßige Art erlöst, da er sich zur „Erlösung für die hingab, welche in die Gefangenschaft „geführt waren. Weil nämlich der Abfall [d. h. der „Abtrünnige, der Teufel] ungerechter Weise über uns „herrschte, und uns von Gott, dem wir von Natur „angehörten, entfernt und zu seinen Schülern gemacht „hatte; so wandte sich der mächtige, in seinem ganzen „Verhalten gerechte Logos gegen den Abfall [den Teufel] und kaufte von ihm sein Eigenthum los, nicht „durch Gewalt, wie jener von Anfang an über uns

„herrschte

genesen (von der Sterblichkeit frey werden), als wenn sie an den glauben, der gleich dem sündigenden Fleische an das Märtyrerholz erhoben wurde.

4) l. IV. c. 12.

„herrschte, der fremdes Eigenthum unersättlich an sich „riß, sondern durch Ueberredung. Denn es war für „Gott anständig, daß er durch Ueberredung, nicht „durch Gewalt seine Absicht erreichte, damit weder die „Gerechtigkeit verletzt würde, noch auch das alte Ge„schöpf [die Menschen] verloren gehen möchte. Mit „seinem eignen Blut hat uns also der Herr ausgelöst „[ελυτρωσατο], er hat seine Seele für unsre Seele, „sein Fleisch für unser Fleisch gegeben 5).“

Die hier aufgestellte Vorstellung über den Tod Jesu und dessen Absichten ist deutlich genug ausgedrückt. Der Teufel hatte sich zum Herrn über die Menschen aufgeworfen, indem er sie zur Sünde verführte. Seine Herrschaft war ungerecht und gewaltsam angemaaßt. Allein es war unter der Würde des Sohnes Gottes Gleiches mit Gleichem zu vergelten, und dem Teufel eben so gewaltsam seine Herrschaft abzunehmen, als dieser sie an sich gerissen hat. Er wandte also gütliche Ueberredungen an, und bewog den Teufel, seiner Gewalt zu entsagen, wofür er ihm sein Leben als Kaufpreis hingab.

Diese Vorstellung wird in einer andern Stelle theils weiter ausgeführt, theils verändert. „Der ab„trünnige Engel wird von dem Menschensohne dadurch „überwunden, daß dieser das Gesetz Gottes hielt. Er „hatte den Menschen im Anfang überredet, das Gebot „des Schöpfers zu übertreten, und hatte ihn deswe-

„gen

5) l. V. c. 1.

„gen in seiner Gewalt. Seine Gewalt beruhte auf „der Uebertretung und dem Abfall, wodurch er die „Menschen bestrickt hielt. Deswegen mußte er wieder „durch einen Menschen besiegt, und mit denselben Ban„den, womit er die Menschen bestrickt hatte, gefesselt „werden, damit der Mensch befreyt zu dem Herrn zu„rückkehren möchte, und die Bande, womit er bestrickt „war, zurückliesse Matth. 12, 29. — So wurde der „mit Recht gefangen genommen, welcher die Menschen „mit Unrecht gefangen hielt, und der gefangene „Mensch aus der Gewalt, welche er unterworfen war, „befreyt 6)." Hier wird zwar eben sowohl als in der vorigen Stelle gelehrt, daß die Menschen, welche durch die Sünde in die Gewalt des Teufels gekommen waren, durch Jesum von dieser ungerechten Herrschaft befreyt worden seyen. Allein nach jener geschah die Erlösung durch einen gütlichen Vertrag vermöge eines Lösegeldes, das Jesus dem Teufel bezahlte, nach der gegenwärtigen hingegen geschieht sie durch einen Kampf, worin Jesus über den Teufel gesiegt hat. Die Menschen sind in die Gewalt des Teufels gerathen, weil sie seinen Versuchungen unterlagen; Jesus hingegen hat den Teufel besiegt, indem er allen Versuchungen desselben widerstand, und ihm die Menschen als eine gerechte Beute entrissen.

Irenäus stellt das Leiden Christi noch in einen andern Gesichtspunct. So wie er nämlich von dem Begriff eines Lösegeldes und eines Kampfes ausgegangen

6) l. V. c. 21. §. 3. cf. l. III. c. 18. §. 2.

gen war, so legte er auch den Begriff einer Schuld, welche die Menschen gegen Gott hatten, und die Christus für sie bezahlte, zum Grunde. „Der Herr hob den Ungehorsam des Menschen, der von Anfang am Holze geschehen war, auf, indem er gehorsam war bis zum Tode zum Tode am Kreuze, und heilte den Ungehorsam am Holze durch seinen Gehorsam am Holze. — Wir hatten in dem ersten Adam gesündigt [προσεκοψαμεν], weil wir sein [Gottes] Gebot nicht hielten, in dem zweyten Adam aber sind wir versöhnt, weil wir gehorsam wurden bis zum Tode. Denn wir waren niemands Schuldner, als desjenigen, dessen Gebot wir von Anfang übertreten hatten 7)." Ganz entgegen den vorigen Stellen wird hier die Erlösung blos auf Gott, nicht auf den Teufel bezogen, und Jesu Gehorsam als eine Vergütung des Ungehorsams, dessen die Menschen sich schuldig gemacht hatten, vorgestellt.

An einem andern Orte setzt Irenäus den Zweck der Erlösung darin, daß den Menschen das Bild und die Aehnlichkeit Gottes, welche sie in Adam verloren hatten, wieder verschafft werden sollte. Dieses bewirkte Jesus, indem er sich als das wahre Bild Gottes darstellte, und den Menschen dem unsichtbaren Gott ähnlich [d. h. unsterblich] machte 8).

Irenäus wagt es auch aus der Beschaffenheit des Erlösungswerkes die Eigenschaften dessen zu folgern, der es

7) l. V. c. 16. §. 3. cf. c. 17. §. 1.

8) l. III. c. 18. §. 1. 7. l. V. c. 16. §. 2.

es unternehmen sollte. Er mußte Mensch seyn, um mit uns zu leiden; er mußte Gott seyn, um uns die Sünden vergeben zu können 9). Ausserdem erstreckt dieser Kirchenlehrer die Vortheile der Erlösung auch über alle Fromme, welche vor Christo gelebt haben, und behauptet, daß alle diese durch Christum selig geworden sind 10), vermuthlich nach eben der Beziehung auf die Höllenfarth Christi, welche ich schon bey Justin erläutert habe.

So schwer es seyn dürfte, alle die mehrfachen aus Irenäus ausgezogenen Aeusserungen zu vereinigen, und die eigentliche Theorie des Verfassers über die Erlösung bestimmt anzugeben; so leicht ist es zu bemerken, daß in seinen nicht immer unter sich harmonischen Erklärungen die Keime mehrerer Vorstellungsarten liegen, die hernach von Andern weiter entwickelt und zu künstlichen Theorien ausgesponnen wurden.

§. 198.

Bey dem Alexandrinischen Clemens finden wir über die Absichten der Zukunft und des Todes Jesu mehr wortreiche Declamationen, als genaue Erklärungen. Am ausführlichsten und nachdrücklichsten verbreitet sich Clemens über diejenigen Wohlthaten, welche Jesus den Menschen durch seinen Unterricht, durch die Bekanntmachung der beßten Religion erwiesen hat. „Weil unsre „Seele zu schwach war, um die wahre Erkenntniß zu „fassen,

9) l. V. c. 17. §. 3.

10) l. IV. c. 22 et 27.

„fassen, bedurften wir eines göttlichen Lehrers. Deswe„gen wird der Erlöser herabgesandt als Lehrer und Füh„rer zu dem guten Besitz [διδασκαλος και χορηγος της ἀγαθης „κτησεως], um uns die heiligen Geheimnisse der großen „Vorsehung bekannt zu machen 1)."

Warum nur der Sohn unser eigentlicher Lehrer seyn könne, wird ebenfalls gezeigt. „Wer war der Lehrer „der Menschen von Anfang an? Nicht ein Mensch, denn „die Menschen hatten selbst noch nicht gelernt. Nicht ein „Engel, denn diese haben keine solche Organe, wodurch „sie auf eine den Menschen verständliche Art sprechen „könnten. Noch weniger läßt sich denken, daß Gott der „unzugänglich heilige, der selbst von den Erzengeln ab„gesondert ist, selbst sollte gesprochen haben. Auch die „Engel haben ja die Wahrheit gelernt, wir müssen also „höher hinaufsteigen, und auch ihren Lehrer aufsuchen. — „Das ist der eingebohrne Sohn — die Weisheit — der „Lehrer aller erschaffnen Wesen 2)."

Eben so deutlich setzt Clemens eine Absicht der Zukunft Jesu darin, daß er uns ein Muster des tugendhaften

1) Stromat. l. V. p. 647. Der Logos, welcher bey Gott war, ist als Lehrer erschienen. Der Logos, welcher im Anfang als Werkmeister das Leben gegeben hat, hat uns auch durch seine Erscheinung als Lehrer recht zu leben gelehrt, damit er uns als Gott ein beständiges Leben schenken möchte. Cohort. ad gentes p. 7. Es wird hier mit den Gegensätzen ζην, ευ ζην und αει ζην gespielt. cf. p. 88.

2) Strom. l. VI. p. 769.

ten Verhaltens geben wollte. „Er [der Sohn] nahm „fühlbares Fleisch [αισθητην σαρκα] an, um den Menschen „zu zeigen, daß es ihnen möglich sey den Geboten zu ge„horchen 3).“

Zwey andre Absichten, welche die übrigen Kirchenlehrer dem Tode Jesu beylegen — nämlich Besiegung des Teufels und Erwerbung der Unsterblichkeit für die Menschen — sind ebenfalls bey Clemens ausgedrückt. „Der erste Mensch, da er frey im Paradies spielte, un„terwarf sich der Wollust. Denn die Schlange bedeutet „die Wollust, die weil sie nach dem materiellen strebt, „gleichsam auf dem Bauche kriecht. — Der Mensch, „welcher anfangs wegen seiner Unschuld frey war, wurde „von den Sünden bestrickt. Um ihn von diesen Banden „zu befreyen, kleidete sich der Herr in Fleisch — ein gött„liches Geheimniß! — bezwang dadurch die Schlange, „und unterwarf sich den Tyrannen, den Tod — und „was das ausserordentlichste ist — erklärte den Menschen „der von der Wollust verführt, und an den Tod gefes„selt war, durch seine [am Kreuze] ausgebreitete Arme „für frey. O geheimnißvolles Wunder! Der Herr lag „unter, der Mensch siegte. Der, welcher aus dem Pa„radies gefallen war, empfängt einen größeren Lohn des „Gehorsams — den Himmel 4).“ Hier wird Jesu Be-

3) Strom. l. VII. p. 833. cf. Paed. l. I. c. 3. p. 103 et Quis dives salvetur §. 37. p. 956.

4) Ὁ πρωτος, ὁτε ἐν παραδεισω ἐπαιζε λελυμενος — ἐτε δε ὑπεπιπτεν ἡδονη· ὀφις ἀλληγορειται ἡδονη επι γαστερα ἑρπουσα, κακια γηϊνη, ἐις ὑλας τρεπομενη· — ὁ δὲ ἀπλο-

Besiegung des Teufels und Erwerbung der himmlischen Seligkeit für die Menschen zugeschrieben, allein freylich mit einer sonderbaren Wendung. Wenn man nicht voraussetzen müßte, daß Clemens durch sein beständiges Haschen nach gesuchten Aehnlichkeiten öfters verführt wird, etwas zu sagen, was er selbst so genau nicht genommen wissen will, so würde er hier die vorzüglichste Wirkung des Todes Jesu darin setzen, daß Jesus durch seine am Kreuze ausgebreitete Arme angedeutet habe, der Mensch sey nicht mehr an die Wollust und an die Verwesung gebunden. Es ist aber im Grunde ein bloßes Spielwerk des Witzes.

In einer andern Stelle faßt Clemens die Absichten des Herrn kurz zusammen. „Er wollte die Augen der „Blinden öffnen, die Ohren der Tauben aufthun, die „Lahmen und Irrenden auf den Weg der Gerechtigkeit „führen, den unverständigen Menschen Gott bekannt „machen, die Verwesung aufheben, die ungehorsamen „Kinder in ein gutes Vernehmen mit dem Vater bringen „[διαλλαξαι τω πατρι] 5)."

Aus

ἁπλοτητα λελυμενος ἀνθρωπος, ἁμαρτιαις εὑρεθη δεδεμενος· των δεσμων λυσαι τουτος ὁ Κυριος ἀυθις ἠθελησεν· και σαρκι ενδεθεις, μυστηριον θειον, τουτω τον ὀφιν ἐχειρωσατο, και τον τυραννον εδουλωσατο, τον θανατον· και το παραδοξοτατον, εκεινον τον ανθρωπον, τον ἡδονη πεπλανημενον, τον τη φθορα δεδεμενον, χερσιν ἡπλωμεναις ἐδειξε λελυμενον. ὡ θαυματος μυστικου· κεκλιται μεν ὁ Κυριος, ἀνεστη δε ἀνθρωπος· και ὁ ἐκ του παραδεισου πεσων, μειζον ὑπακοης ἀθλον, ὀυρανους ἀπολαμβανει. Coh. ad gentes p. 86.

5) Cohort. p. 6.

Aus allen diesen Stellen des Clemens läßt sich kein genauer Begriff über die Erlösung zusammensetzen, und es scheint, daß er von einer stellvertretenden Versöhnung nichts gewußt habe, ob er gleich Jesum den Priester und Versöhner [διαλλακτης] 6) oder auch ein vollkommnes Opfer für uns nennt 7).

Zu bemerken ist endlich die Ausdehnung, welche Clemens der Erlösung giebt. Gott will Alle beglücken und Jesus ist der Seligmacher nicht blos von Einigen, sondern von Allen 8). Auch diejenigen, welche die Philosophie studirt haben, müssen von ihm lernen und durch ihn selig werden 9). Durch die im vorhergehenden bemerkte Vorstellung des Clemens von dem Hinabsteigen Jesu in die Unterwelt, und seine Geschäffte an diesem Orte läßt sich leicht erklären, wie er die Wohlthaten Jesu auch über die erstreckte, welche vor der Zukunft desselben gestorben waren. Dazu kommt noch, daß nach der Idee des Clemens eben der nachher menschgewordene Logos es war, der alle gute Menschen von Anfange der Welt an, theils durch die Propheten, theils durch die griechische Philosophie oder durch andre Anstalten zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Ausübung der Tugend geleitet hat, und deswegen

6) Ib. p. 86.

7) Strom. l. V. p. 688. Solche einzelne Ausdrücke können nämlich an sich nichts beweisen, so lange nicht genau bestimmt ist, welchen Sinn der Verfasser damit verband.

8) Strom. l. VII. p. 832. 833.

9) Strom. l. V. p. 698.

wegen mit Recht als der Urheber ihrer Seligkeit zu betrachten ist.

§. 199.

Der afrikanische Kirchenlehrer Tertullian, der sonst so gern dreiste Behauptungen aufstellt, wovon wir bey andern Dogmen mehrere Beyspiele gesehen haben, hat über die Lehre von der Erlösung wenig eignes und merkwürdiges gesagt. Er beschreibt Jesum als einen erhabenen Lehrer, durch welchen Gott von uns erkannt seyn will 1), als den welcher ein neues Gesetz und neue Verheissungen des Himmelreichs gegeben hat 2), als ein Muster, welches wir im Lehren, Handeln und Dulden nachahmen sollen 3). — Christus, sagt er, ist nicht in die Welt gekommen, um die Engel zu erlösen, denn diesen ist keine Rettung verheissen, sondern zum Beßten der Menschen 4).

Auch lassen sich aus den Schriften des Tertullian einige Aeusserungen über die Wirkungen des Todes Jesu sammeln. Er findet eine Vorbedeutung auf den Kreuzestod des Messias in dem Holze, durch dessen Eintauchung in das Wasser der Prophet Elisa einst ein Eisen schwimmend machte, und setzt hinzu: Die Härte des gegenwärtigen Zeitalters, welche in die Tiefe des Irr-

thums

1) Apolog. c. 21.

2) De praescr. haer. c. 13.

3) De orat. c. 4.

4) De carne Christi c. 14.

thums versenkt ist, wird von dem Holze Christi, d. i. von dem Holze an dem er litt, in die Taufe befreyt, damit das, was einst am Holze durch Adam verloren war, durch das Holz Christi wieder hergestellt würde 5). Christus, wird gleich darauf gesagt, mußte ein Opfer für alle Völker werden, er, welcher wie ein Lamm zum Schlachten hingeführt wurde 6). Christus hat uns mit seinem Blute erlöst — und ist wie ein Lamm zum Schlachten geführt worden; — alles dieses geschah, damit er uns der Sünde entreissen möchte [ut nos a peccato lucraretur]. — Der Herr hat den Menschen erlöst von den Engeln, den Gewalten, welche die Welt besitzen, von den Geistern der Bosheit, von der Finsterniß dieses Zeitalters, vom ewigen Gerichte und von dem immerwährenden Tode 7).

Aus allen diesen Stellen läßt sich nichts weiter ableiten, als der allgemeine Begriff, daß Christus uns durch sein Leiden von der Herrschaft der bösen Geister und von der Sterblichkeit, welcher die Menschen seit Adam unterworfen waren, befreyt habe. Nähere Bestimmungen über die Art der Versöhnung sucht man vergebens.

Es

5) Quod duritia huius seculi mersa in profunda erroris, et a ligno Christi i. e. passionis eius, in baptismo liberatur, ut, quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi. Adv. Jud. c. 13. Unter dem was in Adam verloren gieng, versteht Tertullian ohne Zweifel die Unsterblichkeit, und hiernach muß auch der Gegensatz verstanden werden.

6) l. c. cf. Contra Marc. l. V. c. 17.

7) De fuga de persec. c. 2.

Es ist richtig bemerkt worden, daß Tertullian der erste Lehrer war, der die Ausdrücke *satisfacere* und *satisfactio* gebrauchte, die dadurch in die theologische Kunstsprache sind eingeführt worden. Es ist aber zugleich zu bemerken, daß Tertullian diese Worte nie von dem gebraucht, was Christus für die Menschen gelitten hat, sondern nur von dem, was die Menschen leisten sollen, damit Gott mit ihnen zufrieden sey 8). Ja er sagt sogar von den Frauenspersonen, daß sie gern, wenn anders Religiosität bey ihnen herrsche, allen Schmuck verschmähen, und eine schmutzige Tracht vorziehen würden, damit jede, was ihr von der Eva anklebe, nämlich die Schande des ersten Vergehens und den Haß, das Menschengeschlecht unglücklich gemacht zu haben, vollkommen aussöhnen möge 9).

§. 200.

Bey keinem andern Kirchenlehrer treffen wir auf so viele Erklärungen über den Tod Jesu, und auf so viele Versuche, um die Art seiner Kraft und Wirksamkeit aufzuhellen, als bey Origenes. Allein seine Aeusserungen sind so verschieden, und oft mit einander so wenig überein-

8) De pudicitia c. 9 et 13. De patientia c. 3 et 9.

9) Quo plenius id quod de Eva trahit, (ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae) omnis satisfactionis habitu expiaret. De cultu fem. l. I. c. 1. Ueber die verschiedenen Bedeutungen des Worts satisfacere hat Johann Dalläus gelehrte obgleich nicht ganz unpartheyische Untersuchungen angestellt in seinem Buch de satisfactionibus humanis p. 644. seqq.

einstimmend, daß es schwer oder gar unmöglich ist, seine wahre Meinung mit Sicherheit herauszubringen, und daß dem Geschichtschreiber nur das Geschäfft übrig bleibt, die mannichfaltigen Vorstellungsarten, welche er vorträgt, neben einander zu stellen.

Mehrmals schildert Origenes das Leiden Jesu im allgemeinen als sehr wohlthätig für die Menschen 1). Dann nennt er auch alle die einzelnen Absichten der Zukunft und des Todes Jesu, die wir schon bey den frühern Lehrern bemerkt haben. Sehr häufig preist er die Verdienste, welche Jesus durch seinen Unterricht sich erwarb, wodurch er die Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Ablegung der Laster und zur Besserung des Herzens und Lebens führte 2). Gegen den Celsus stellt er als die vorzüglichsten Zwecke der Zukunft Jesu auf, zuerst die verlornen Schafe Israels zu bekehren, hernach um diesen wegen ihres Unglaubens das sogenannte Reich Gottes zu nehmen, und es andern — nämlich den Christen zu geben 3). Jesu Tod beschreibt er nicht nur als Muster für uns, sondern auch als ein Mittel zur Zerstörung der Herrschaft des Teufels. „Jesus als Mensch hat das „gelitten, was der leiden mußte, der für das ganze „Menschengeschlecht oder auch für alle vernünftige Wesen alles that. Es liegt nichts unschickliches darin, daß „ein

1) Contra Cels. l. I. §. 54. p. 369. l. II. p. 409. l. III. §. 17. p. 458.

2) Contra Cels. l. I. §. 43. p. 360. §. 68. p. 383. §. 32. p. 350. §. 29. p. 347 et al.

3) l. IV. §. 3. p. 503.

„ein solcher Mensch starb, und daß sein Tod nicht nur „ein Muster aufstellte, wie man für die Frömmigkeit „sterben soll, sondern auch die Ursache von dem Anfang „und Fortgang der Stürzung des Teufels wird, der die „ganze Erde in seiner Gewalt hatte 4).“ — In einer andern Stelle, wo Origenes in sehr starken Ausdrücken von der Versöhnung durch das Blut Jesu Christi spricht, führt er doch am Ende alles darauf zurück, daß Jesus durch seinen Tod den Menschen ein Beyspiel gegeben habe, der Sünde bis auf den Tod zu widerstehen 5).

Auch die Erwerbung der Unsterblichkeit wird ausdrücklich unter die Absichten des Todes Jesu gezählt und sogar als Hauptabsicht vorgestellt. „Christus wäre nicht „gestorben, und hätte nicht nöthig gehabt zu sterben, „wenn die Frau nicht verführt worden wäre, und der „Mann nicht gesündigt hätte, und also die Menschen in „der Unsterblichkeit, wozu sie erschaffen waren, beharrt „wären 6).“

Ausser solchen allgemeinen Erklärungen sucht Origenes mehrmals genauere Bestimmungen zu geben. Er legte dabey den buchstäblichen Begriff von einem λυτρον oder ἀνταλλαγμα zum Grunde, und sah deswegen in dem Tode Jesu einen Kaufpreis, der zu der Befreyung der Menschen bezahlt wird, und nach der damals herrschenden Meinung, daß die Menschen durch die Sünde unter die

4) Contra Cels. l. VII. §. 17. p. 706. cf. l. I. p. 418 et 419.

5) In ep. ad Rom. l. IV. Opp. t. IV. p. 542 et 543.

6) Comment. in Joh. Opp. IV. p. 21 et 22.

die Gewalt des Teufels gekommen seyen, war es nicht zu verwundern, daß er annahm, das Lösegeld sey dem Teufel bezahlt worden. „Wir gehören Gott an, weil wir „von ihm geschaffen worden sind, allein wir sind Knechte „des Teufels geworden, indem wir ihm durch die Sünde „verkauft waren. Jesus kam also und kaufte uns los, „da wir demjenigen Herrn dienten, dem wir durch unsre „Sünden uns verkauft hatten 7)." Die Worte Matth. 20, 28. veranlassen den Origenes zu einer genaueren Erklärung: „Er [Jesus] trieb seine Dienste zu unserm „Heile so weit, daß er seine Seele zum Lösegeld für „viele gab, die an ihn glaubten. Gesetzt alle hätten an „ihn geglaubt, so würde er seine Seele zum Lösegeld für „alle gegeben haben. Wem gab er aber seine Seele zum „Lösegeld für viele? Gewiß nicht Gott. Nicht also dem „Teufel? Denn dieser herrschte über uns, bis ihm die „Seele Jesu zum Lösegeld für uns gegeben war. Diese „hatte er nämlich gefordert, betrogen durch die Einbil„dung sie beherrschen zu können, und bedachte nicht, daß „er die mit ihrer Festhaltung verbundene Qual nicht er„tragen könne. Deswegen herrscht der Tod, der über „ihn zu herrschen schien, nicht mehr über ihn, da er un„ter den Todten frey, und stärker als die Macht des „Todes war. Ja er ist dem Tode so weit überlegen, daß „alle, die unter den vom Tode überwundenen ihm folgen „wollen, ihm folgen können, ohne daß der Tod etwas gegen „sie vermag. — Wir sind also mit dem kostbaren Blute Jesu „gekauft. Zum Lösegeld für uns ist die Seele des Sohns

7) Hom. VI. in Exod. l. II, p. 150. In Thren. Opp. t. III, p. 321.

„Gottes gegeben — nicht sein Geist, denn diesen hatte „er vorher seinem Vater überliefert Luc. 23, 46 — auch „nicht sein Körper, denn von diesem finden wir nichts „dergleichen aufgezeichnet. Weil seine Seele zum Löse„gelde gegeben wurde, aber nicht bey dem blieb, welchem „sie gegeben wurde, heißt es im 16. Psalm: Du wirst „meine Seele nicht in der Unterwelt lassen 8)." In dem folgenden wird noch gezeigt, daß man das, was den Erstgebohrnen aller Creatur angeht, nicht mit dem verwechseln dürfe, was sich auf den Leib, die Seele und viel-

8) Τινι εδωκε την ψυχην ἀυτου λυτρον ἀντι πολλων, ὀυ γαρ δη τω Θεω, μητι ὀυν τω πονηρω; ὀυτος γαρ ἐκρατει ἡμων, ἑως δοθη το ὑπερ ἡμων λυτρον ἡ του Ιησου ψυχη ἀπατηθεντι, ὡς δυναμενω ἀυτης κυριευσαι, και ὀυχ ὁρωντι, ὁτι ὀυκ φερει την ἐπι το κατεχειν ἀυτην βασανον· διο και θανατος ἀυτου δοξας κεκυριευκεναι, ὀυκ ἐτι κυριευει, γινομενου ἐν νεκροις ἐλευθερου και ἰσχυροτερου της του θανατου εξουσιας, και ἐπι τοσουτον ἰσχυροτερου ὡςε και παντας τους βουλομενους ἀυτω ἀκολουθειν των κρατουμενων ὑπο του θανατου δυνασθαι ἀκολουθειν, ὀυδεν ἰσχυοντος κατ᾽ ἀυτων ετι του θανατου. — Ὀυκοῦν ἠγορασθημεν τω τιμιω ἁιματι του Ἰησου, δεδοται δε λυτρον υπερ ἡμων ἡ ψυχη του ὑιου του Θεου, και ὀυτε το πνευμα ἀυτου, προτερον γαρ παρεθετο ἀυτο τω πατρι — ὀυτο σωμα, ὀυδεν γαρ ἐυρομεν τω τοιουτον περι ἀυτου γεγραμμενον. Και ἐπει δεδοται ἡ ψυχη ἀυτου λυτρον αντι πολλων, ὀυκ ἐμενε δε παρ ἐκεινω ὡ εδεδοτο λυτρον ἀντι πολλων, δια τουτο φησιν εν τω ιε ψαλμω etc. Comment. in in Matth. t. III. Opp. p. 726. cf. In ep. ad Rom. l. II. Opp. t. IV. p. 495.

vielleicht auch auf den Geist Jesu bezieht und daß man nicht glauben solle, die Gottheit des Ebenbildes Gottes sey zum Lösegelde gegeben.

Die hier aufgestellte Vorstellungsart ist in den Worten des Origenes so deutlich ausgedrückt, daß sie keiner weitern Erläuterungen bedarf. Jesus kauft dem Teufel die Menschen, die ihm wegen ihrer Sünden unterworfen sind, ab, und giebt ihm dafür seine Seele hin, welche der Teufel als Kaufpreis gefordert hatte, und zu behalten gedachte, aber sich doch nicht in ihrem Besitze behaupten konnte. Dieselbe Vorstellungsart haben wir der Hauptsache nach schon bey Irenäus angetroffen, nur wird sie hier weiter ausgeführt.

Diese Vorstellungsart über die Wirkungen des Todes Jesu ist nicht die einzige, welche Origenes aufstellt. Er legt auch die Meinung zum Grunde, daß der freywillige Tod eines Menschen ein Mittel sey, um gewisse Unglücksfälle und Landplagen, wie Pest, Unfruchtbarkeit und dergleichen abzuwenden, weil durch einen solchen Tod auf eine freylich unbekannte und unbegreifliche Art die Dämonen verscheucht würden, welche Urheber von solchen Unglücksfällen sind. Dieses konnte Origenes desto leichter annehmen, weil die Heiden bereit waren es einzuräumen, und selbst Beyspiele von solchen wohlthätigen Aufopferungen, wie z B. von einem Curtius zu Rom erzählten. Von dieser Meinung macht Origenes eine Anwendung auf Jesum, und glaubt, daß der freywillige Tod desselben auf eine ähnliche Art den großen Dämon gestürzt habe, der alle auf die Erde gekommenen Men-

schen sich unterworfen hatte 9). Man kann diese Vergleichung nicht als eine bloße Herablassung zu den Meinungen eines heidnischen Gegners, wie Celsus war, ansehen, weil er sie auch an einem andern Orte wiederholt, wo er zugleich den Vorzug Jesu vor allen andern darin setzt, daß diese nur für Ein Land, er aber für die ganze Welt gelitten habe 10).

Origenes stellt den Tod Jesu noch von einer andern Seite vor, die jedoch der eben dargestellten nahe kommt. „Wie wir durch das kostbare Blut Jesu, sagt er, erkauft „sind, so werden vielleicht durch das kostbare Blut der „Märtyrer einige erkauft 11).“ Dieser hier blos beyläufig hingeworfene Gedanke erhält Licht aus einer andern Stelle, wo Origenes von mehreren Thieren, welche den Juden zu Reinigungsopfern vorgeschrieben waren, handelt, die geheime Bedeutung dieser Vorschriften aufsucht, und dabey fortfährt: „Das Lamm, welches zur „Reinigung vorgeschrieben wird, bezieht sich auf Christum, folglich müssen die übrigen Thiere, welche zu einem gleichen Gebrauche bestimmt sind, ebenfalls auf „gewisse Personen hindeuten, welche dem Menschengeschlecht einige Reinigung verschaffen 12). Siehe also, ob

9) Contra Celf. l. I. §. 31. p. 349.

10) Comm. in Joh. Opp. t. IV. p. 393. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 546. 547.

11) Exhort. ad Martyr. Opp. t. I. p. 309. cf. p. 293 et 301.

12) Im Text heißt die Stelle: Quodsi agnus, qui ad purificandum populum datus est, ad personam Domini et Salvatoris nostri refertur, consequens videtur, quod etiam

„ob nicht, wie unser Herr und Erlöser, als Opfer dargebracht, der ganzen Welt Vergebung der Sünde verschaffte, auch das Blut der Gerechten, welches von Abel bis auf Zacharias vergossen wurde, diente, um das Volk zum Theil zu versöhnen. — Vielleicht kann einer von den Engeln, oder von den gerechten Menschen, oder von den Propheten und Aposteln, welcher sich mit eifriger Fürbitte für die Sünden verwendet, als ein zur göttlichen Versöhnung dargebrachtes Opfer, um dem Volke Reinigung zu verschaffen, angesehen werden. — Denn weil Sünden da sind, so ist auch Versöhnung nöthig, welche durch Opfer geschieht, und weil es auch vielerley Sünden giebt, werden auch viele und vielerley Opfer erfordert 13)."

Aus dieser Erklärung erhellt, daß Origenes nicht blos den Tod Jesu, sondern auch die Fürbitte und den Tod andrer Frommen als Opfer für die Sünden der Menschen betrachtet. Allein er macht doch zugleich einen doppelten Unterschied zwischen beiden. Christus ist für Alle gestorben, die Märtyrer sterben nur für Einige. Die andern verschafften Vergebung der Sünden durch ihre

etiam cetera animalia, quae eisdem purificativis usibus deputata sunt, referri debeant ad aliquas personas, quae *per meritum sanguinis Christi* purificationis aliquid generi humano conferunt. Die Worte per meritum sanguinis Christi fehlen in zwey Handschriften, und sind wohl sicher unächter Zusatz eines Abschreibers, der die Parallele zwischen Christo und den Märtyrern anstößig fand, und deswegen sie zu mildern suchte.

13) In Numer. Hom. XXIV. Opp. t. II. p. 362 seqq.

ihre Fürbitte, Jesus durch seine Macht [ceteri precibus peccata, hic unus potestate dimisit] 14). Man kann diese Vorstellungsart nicht blos für einen augenblicklichen Einfall halten, wozu den Origenes etwa bey der Erklärung der levitischen Verordnungen seine fruchtbare Einbildungskraft geführt habe. Denn er wiederholt sie noch an einem andern Orte, und giebt sich zugleich Mühe, die Art wie der Tod der Märtyrer Andern zum Beßten gereiche, durch eine Vergleichung zu erläutern. „Wie jemand dadurch ein Wohlthäter Andrer wird, wenn er „ein giftiges Thier tödtet, einschläfert oder beraubt, daß „es nicht mehr schaden kann; eben so schwächen die Mär„tyrer die Macht der Feinde der Wahrheit, der Dämo„nen durch ihr muthiges Bekenntniß und standhaftes „Dulden, so daß sie dadurch andern Menschen eine Er„leichterung verschaffen 15).“ Hier ist inzwischen der Unterschied, daß in dieser Stelle die Schwächung der Macht der Dämonen, hingegen in der vorhergehenden die Erlangung der Sündenvergebung für andre Menschen, den Heiligen zugeeignet wird.

Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, daß Origenes zuweilen den Zweck der Zukunft Jesu darin setzt, daß die Menschen durch ihn zu einer mystischen Vereinigung mit

Gott

14) l. c.

15) Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 153. 154. Um dieses ganz zu verstehen, muß man die besondre Meinung des Origenes hinzunehmen, daß ein Dämon, der einmal von einem Menschen besiegt worden ist, nicht weiter einen andern angreifen darf, sondern in den Abyssus wandern muß. Man sehe §. 125 am Ende.

Gott geführt werden sollen. „Die göttliche Natur ver„band sich mit der menschlichen, damit die menschliche „durch die Vereinigung mit der göttlichen göttlich werden „möchte, nicht blos in Jesu, sondern bey allen, welche „nebst dem Glauben ein solches Leben ergreifen, wie es „Jesus gelehrt hat 16)." Eine andre besondre Idee ist es, daß die Engel, welchen Gott die Aufsicht über die Welt und über einzelne Reiche anvertraut hatte, die Last dieser Geschäffte nicht länger hätten ertragen mögen, und daß Christus deswegen in die Welt gekommen sey, um ihnen Erleichterung zu verschaffen 17).

Vorzüglich bemerkenswerth ist die Meinung, welche Origenes über den Umfang der Erlösung Jesu vortrug. Nicht nur den Patriarchen gereicht sie zum Beßten, sondern es schien ihm auch ein zu enger Begriff, sie bloß auf das Menschengeschlecht einzuschränken, und er dehnte daher ihre Folgen über alle vernünftige Geschöpfe aus. „Christus, sagt er, ist der große Hohepriester, der nicht „blos für die Menschen, sondern für alle vernünftige „Wesen, sich selbst einmal als ein Opfer darbrachte. — „Es ist ungereimt, daß er bloß für die Sünden der „Menschen den Tod geschmeckt habe, nicht aber für an„dre ausser den Menschen, welche sich auch in Sünden „befanden, wie z. B. für die Gestirne. Denn nach „Hiobs Ausspruch sind auch die Gestirne nicht rein vor „Gott, wenn anders dieses nicht hyperbolisch gesagt „ist 18)."

Man

16) Contra Celf. l. III. p. 465.
17) Homil. XI. in Luc. Opp. t. III. p. 945.
18) Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 41. 42. Contra Celf. l. VII. p. 706. l. II. p. 409.

Man sieht leicht, daß diese Meinung mit dem ganzen übrigen System des Origenes auf das genaueste zusammenhängt. Alle vernünftigen Geschöpfe sind ihm ursprünglich gleich erschaffen. Die, welche gesündigt haben, sind nach dem Grade ihres Verderbens in bessere oder schlechtere Körper verstoßen, aber auch alle der Besserung und der Wiederherstellung in ihren ehemaligen Zustand fähig. Daß nun Gott bloß einem Theile det gefallenen Geister, nämlich den Menschen, und nicht auch den übrigen einen Erlöser sende, hielt Origenes für unvereinbar mit der allgemeinen Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe. Aus dieser Liebe folgerte er vielmehr, daß, wie alle vernünftige Wesen die Fähigkeit zum Guten haben, auch keinem das Rettungsmittel aus seinem unglücklichen Zustand versagt werde. Dabey scheint jedoch Origenes nicht ganz darüber mit sich selbst einig zu seyn, ob die von Jesu auf Erden gestiftete Erlösung auch den andern vernünftigen Wesen zu Gute komme, oder ob Christus für diese eine andre von jener verschiedene Erlösung bewirkt habe? Bald scheint er das erste, bald wieder das letzte zu behaupten. Für die erste Vorstellungsart spricht nicht nur die eben angeführte Stelle, wo das Opfer für die vernünftigen Wesen als einmal dargebracht beschrieben wird, sondern auch an einem andern Orte verwirft Origenes jede Wiederholung des Leidens Christi als unnöthig und ungereimt, und schreibt dem einmal erduldeten Tode Christi eine Kraft zu, welche für die Heilung des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeitalters, ja nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Himmelsbewohner hinreichend sey 19).

Allein

19) In ep. ad Rom. l. V, Opp. t. IV. p. 568. Es bleibt in=

Allein für das Gegentheil lassen sich ebenfalls Aussprüche anführen. „Der Herr ist allen alles geworden, „damit er alle gewinne, den Menschen ein Mensch, „den Engeln ein Engel. Daß er Mensch geworden sey „bezweifelt kein Glaubiger, daß er aber auch Engel „geworden sey, lernen wir aus den Engelerscheinungen „im A. T. [wo Jesus nämlich der erscheinende Engel „war]. — Ja auch zu den unterirdischen Wesen ist „er gekommen — und war unter den Todten der ein„zige freye 20)." Noch stärker giebt er in einer Stelle, welche der Kaiser Justinian und Hieronymus aufbehalten, obgleich zweifelnd zu erkennen, daß Christus, wie er hier zur Zerstörung des Bösen gestorben ist, auch in dem Himmel für die Sünden der Einwohner desselben etwas ähnliches leide 21).

Ueberhaupt sieht man aber aus der Schüchternheit und mehrmals durchblickenden Aengstlichkeit, womit Origenes von der Erlösung der übrigen vernünftigen Wesen ausser den Menschen redet, daß dieses eine ihm eigne Meinung, keineswegs aber die allgemeine Lehre der damaligen Christen war.

§. 201.

inzwischen ein Verdacht, ob nicht Rufins verbessernde Hand auch bey dieser Stelle geschäfftig gewesen sey.

20) Comment. in Joh. p. 36 et in Gen. Homil. VIII. Opp. t. II. p. 83. In Epist. ad Romanos p. 465.

21) De princ. l. IV. p. 188. cf. etiam in Lev. Hom. I. Opp. t. II. p. 186.

§. 201.

Die spätern Kirchenlehrer liefern wenig merkwürdige Erläuterungen über das Dogma von der Erlösung. Cyprian leitet das Verdienst Jesu vorzüglich von seiner Lehre her 1) und beschreibt auch das Wohlthätige des Todes Christi, wiewohl nur in allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken. „Diese Gnade [noch „vor dem Tode Vergebung der Sünden zu erhalten] „ertheilt Christus, indem er den Tod durch das Sie„geszeichen des Kreuzes bezwang, den Glaubigen durch „den Preis seines Todes erlöste, den Menschen mit „Gott dem Vater versöhnte, und den Sterblichen „durch eine himmlische Wiedergeburt belebte. — Die„ser eröffnete uns den Weg zum Leben, führte uns „zum Paradies zurück und wird uns zum Himmel lei„ten 2)." Am ersten gehört aber folgende Stelle hierher: „Zahlreich und groß sind die Wohlthaten, welche „uns die göttliche Güte zu unserm Heile geschenkt hat, „da Gott zu unsrer Erhaltung und Belebung seinen „Sohn sandte, um uns herzustellen, und der Sohn „geschickt wurde, und sich einen Menschensohn nennen „ließ, um uns zu Gottes Söhnen zu machen. Er er„niedrigte sich, um das gefallene Volk aufzurichten, „wurde verwundet um unsre Wunden zu heilen, diente, „um die Dienenden in Freyheit zu setzen, und erdul„dete den Tod, um den Sterblichen Unsterblichkeit zu „ver-

1) De vanit. idol. p. 15 et 16.

2) Ad Demetrianum p. 196. Christus hat uns geheilt. De lapsis p. 167. Einige ähnliche Ausdrücke stehen ep. 63. p. 148 seqq.

„verschaffen. — Doch die göttliche Güte sorgt noch „weiter, um das Glück des erlösten Menschen vollständiger zu bewirken. Da nämlich der Herr die Wunden, welche Adam bekommen hatte, geheilt, und das „Gift der alten Schlange weggenommen hatte, so gab „er dem nunmehr gesunden Menschen ein Gesetz, und „befahl ihm, nicht weiter zu sündigen, damit ihm nicht „etwas ärgeres wiederführe. — Wir waren aber durch „die Vorschrift der Unschuld eng eingeschränkt [wir waren nicht im Stande diese Vorschrift zu halten] und „die menschliche Schwäche würde keine Auskunft finden, wenn nicht die göttliche Güte — uns einen Weg „zur Bewahrung des Heils eröffnete, daß wir die „nachher zugezogenen Befleckungen durch Allmosen abwaschen sollen. Durch Allmosen sagt die Schrift, „werden die Sünden getilgt — nicht jene Sünden, die „vorher begangen waren, denn diese werden durch das „Blut Christi und die Heiligung [d. h. die Taufe] „weggenommen 3)."

Christus wird hier als Befreyer vom Tode und als Geber eines neuen Gesetzes beschrieben, von seinem Blute nebst der Taufe wird die Vergebung der Sünden, doch nur derjenigen Sünden, die vor der Taufe begangen sind, hergeleitet, dagegen die nachherigen Sünden durch ein andres Reinigungsmittel — die Allmosen weggenommen werden müssen. Die Art, wie das Blut Jesu zur Vergebung der Sünden beyträgt, wird von Cyprian nirgends näher erklärt.

§. 202.

3) De opere et eleem. p. 197.

§. 202.

Arnobius kennt nur im allgemeinen den Zweck der Zukunft Jesu, daß die Menschen dadurch belehrt, gebessert und beglückt werden sollen. Jesus ist aus sehr wichtigen Absichten von dem höchsten König zu uns gesandt 1) und es ist das priesterliche Geschäfft des einzigen Christus, den Seelen Heil zu verschaffen und ihnen Unsterblichkeit zu geben 2). Eben deswegen ist uns Christus schätzbar und ehrfurchtswerth, weil er uns die Hoffnung verschafft hat, dem martervollen Tode zu entgehen, und ein ewiges Leben geschenkt zu erhalten. Dieses hat er verheissen und er hat durch seine Thaten gezeigt, daß er seine Verheissungen zu halten im Stande sey 3). Christus ist deswegen gestorben, um dadurch seine Verheissungen zu bestätigen, und besonders, um seine Anhänger von der Gewißheit ihrer seligen Unsterblichkeit zu versichern 4).

Eben so wenig hat Lactantius nur eine Spur von einer eigentlichen Versöhnung der Menschen durch Christum, den er dagegen sehr nachdrücklich als Lehrer und Muster darstellt. Jesus wurde deswegen von seinem Vater zu den Menschen gesandt, um sie von ihren gottlosen und leeren Gebräuchen zur Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes zu bekehren, um sie von

1) Adv. gentes l. I. p. 24.

2) Vnius pontificium Christi est, dare animis salutem et spiritum perpetuitatis apponere. l. II. p. 89.

3) l. II. p. 66. 67.

4) l. II. p. 41.

von der Thorheit zur Weisheit, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit zu führen 5), um die göttliche Religion von den treulosen Juden auf die Heiden überzutragen 6), und um seinen neuen Verehrern ein neues Gesetz zu geben 7). Vorzüglich ist das Muster Jesu sehr wichtig und schätzbar, weil er dadurch die Ausführbarkeit der von ihm gegebenen Vorschriften zeigte, und dem Menschen die Ausflucht benahm, daß ihre Befolgung unmöglich sey 8). Der vollkommne Lehrer mußte Gott seyn, damit seine Gesetze das gehörige Ansehn hätten, und dieser Gott mußte einen menschlichen Körper annehmen, damit er durch eigne Erfüllung seiner Gebote auch Andre zum Gehorsam verpflichtete 9).

Von dem Tode Jesu giebt Lactantius zwey Absichten an. Er betrachtet ihn einmal als ein Beyspiel für die Menschen, daß sie auch bis in den Tod der Tugend getreu bleiben sollen. „Als Gott beschlossen hatte, die „Menschen zu befreyen, sandte er einen Lehrer der Tu„gend auf die Erde, welcher durch seine Vorschriften die „Menschen zur Unschuld bilden, und ihnen den Weg der „Gerechtigkeit eröffnen sollte, auf welchem der Mensch, „wenn er fortschreitet und seinem Lehrer folgt, zum ewi„gen Leben gelangen kann. Dieser nahm also einen „Körper an und kleidete sich in Fleisch, um dem Men„schen

5) Institt. l. IV. c. 14 et 25.

6) l. IV. c. 11.

7) l. IV. c. 13.

8) Dieses wird ausführlich gezeigt l. IV. c. 23-25.

9) l. c.

„schen, welchen zu belehren er gekommen war, Beyspiele „und Antriebe zur Tugend zu geben 10). Da er in allen „Geschäfften seines Lebens Proben der Gerechtigkeit ab„gelegt hatte, so kam er in die Hände der boshaften „Nation, um die Menschen Geduld bey Schmerzen, „und Verachtung des Todes, wodurch die Tugend voll„kommen wird, zu lehren. Er ertrug also Martern, „Schläge und Dornen. Endlich weigerte er sich nicht, „den Tod zu übernehmen, damit die Menschen über den „von einem solchen Führer besiegten und gefesselten Tod „mit seinen Schrecken desto leichter triumphiren möch„ten 11)."

Die andre Absicht, welche Lactantius von dem Tode Jesu angiebt, besteht darin, daß durch denselben eine selige Unsterblichkeit den Menschen verschafft werde. Er starb, um in die Unterwelt zu gehen und diese zu eröffnen 12), um den Menschen Hoffnung des Siegs über den Tod zu gewähren, und sie zu den Belohnungen der Unsterblichkeit zuzulassen 13).

§. 203.

10) Is igitur corporatus est et veste carnis indutus, ut homini, ad quem docendum venerat, virtutis exempla et incitamenta praeberet.

11) l. IV. c. 26. Im folgenden werden auch die Ursachen angegeben, warum Christus gerade die Todesart der Kreuzigung habe erdulden müssen, deren einige sehr in das spielende fallen.

12) l. IV. c. 12.

13) l. IV. c. 10. cf. c. 25.

§. 203.

Die Betrachtung des Lehrbegriffs der älteren Christen über die Erlösung führt zu mehreren interessanten Resultaten. Es ist zuerst eben so einleuchtend als merkwürdig, daß in der gegenwärtigen Periode so wenig Bestimmtes über dieses Dogma festgesetzt war, und daß man auf nähere Bestimmungen darüber so wenig Gewicht legte. Christus ist zum Heile der Menschen in die Welt gekommen und gestorben — das lehrten die Christen einstimmig, allein über die Art, wie Christi Zukunft und Tod den Menschen zum Beßten gereiche, gab es wohl Privatmeinungen, allein keine allgemeingültige Entscheidung. Darin kommen jedoch alle Lehrer, selbst die Gnostiker nicht ausgenommen, überein, daß Jesus durch seine Lehre und sein Beyspiel, indem er wahre Gotteserkenntniß und Gottesverehrung bekannt machte, und den Menschen Anleitung und Muster zu einem tugendhaften Verhalten gab, sich um das Menschengeschlecht verdient gemacht habe. Das Verdienst Jesu als Lehrers schätzten die Kirchenlehrer um desto höher, weil sie ihn, den Sohn Gottes auch als den Urheber aller früheren göttlichen Belehrungen, welche die Patriarchen und das jüdische Volk durch Erscheinungen, oder durch Propheten erhalten hatten, ansahen. Denn nach ihrer einstimmigen Meinung hat nur der Sohn, nie aber der Vater den Menschen sich offenbart. Es ist deswegen eine durchaus unrichtige Behauptung 1), daß die Lehrer der drey ersten Jahrhunderte die Lehre und das Beyspiel Jesu von der Erlösung fast ausgeschlossen, oder nur selten und flüchtig berührt hät-

1) Ziegler Historia dogmatis de redemtione p. 8 et 24.

hätten. Die vorhin angeführten Stellen der Kirchenväter beweisen davon offenbar das Gegentheil.

Ausser den Wohlthaten seiner Lehre und seines Beyspiels eignen die alten Lehrer Jesu das Verdienst zu, die bösen Geister besiegt, und ihre Herrschaft zerstört zu haben. Dieses erklären sie jedoch nicht auf einerley Art. Bald soll es dadurch geschehen seyn, daß Jesus den Götzendienst stürzte, der von den Christen als eine Verehrung des Teufels und der bösen Geister angesehen wurde. Bald werden die Leiden, die Jesus erduldete, als ein Kampf mit den bösen Geistern betrachtet, in welchem er durch seine Auferstehung den glorreichsten Sieg davon getragen und den andern Menschen eine ähnliche Ueberwindung leichter gemacht habe. Bald wird darauf gesehen, daß Jesus selbst Dämonen ausgetrieben, und seinen Schülern die Kraft verliehen habe, durch Anrufung seines Namens eben das zu verrichten.

Endlich rechnen die Kirchenväter die Erwerbung der Unsterblichkeit und der seligen Ewigkeit unter die Folgen des Todes Jesu. Die meisten gehen dabey von dem dunkeln und tropischen Begriff aus, daß Jesus durch sein Sterben und Auferstehen den Tod so gebändigt habe, daß dieser nicht mehr über die Menschen herrschen könne. Dabey sehen sie vornehmlich auf den Hingang Jesu in die Unterwelt, wodurch er die Schranken des Schattenreichs zerbrochen, die früher abgeschiedenen frommen Seelen in das Paradies versetzt, und auch den in der folgenden Zeit sterbenden Frommen den Weg an diesen Ort eröffnet habe.

Auf-

Auffallend ist es dagegen, daß die Lehrer dieses Zeitalters so wenig von einer die Menschen mit Gott versöhnenden Kraft des Todes Jesu sagen. Wenn man freylich an einzelnen Ausdrücken hängen bleiben will, so lassen sich Belege genug finden, daß Christus ein Opfer für die Sünden, ein für uns geschlachtetes Opferlamm, Hoherpriester und Versöhner und dergleichen genennt wird. Solche Ausdrücke sind schon in dem N. T. zu häufig gebraucht, als daß wir sie nicht auch von den christlichen Lehrern oft wiederholt finden sollten. Allein es kommt nicht darauf an, ob die Kirchenväter solcher Redensarten sich bedient, sondern in welchem Sinne sie sich ihrer bedient haben. Wenn man deswegen ihre Erklärungen zusammennimmt, und einige zweydeutige Aeusserungen abrechnet, so hat kein Lehrer den Begriff einer von Christo an der Stelle der Menschen der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten Genugthuung ausgedrückt. An eine satisfactionem activam ist ohnedas nicht zu denken, da sie den Begriffen der Alten über die menschliche Freyheit und die göttliche Zurechnung widerspricht. Nur Eine im Vorhergehenden angeführte Stelle des Irenäus 2), die aber eigentlich blos der Paulinischen Röm. 5, 18. 19. nachgebildet ist, scheint diese Vorstellungsart zu begünstigen. Ueber eine satisfactionem passivam schweigen alle Lehrer ausser Irenäus und Origenes, und von diesen beiden stimmt jeder so wenig mit sich selbst überein, daß man leicht sieht, wie wenig Festigkeit ihre Begriffe in diesem Puncte, so bald sie über die allgemeine Kirchenlehre hinausgehen, hatten. Auch sagt

2) Adv. haer. l. V. c. 16. §. 3.

keiner von beiden, Gott erlasse den Menschen die Strafen der Sünden deswegen, weil Jesus diese Strafen an ihrer Stelle erduldet habe. Sie betrachten vielmehr den Tod Jesu entweder als ein dem Teufel gegebenes Lösegeld, oder, wenn sie ihn als ein Mittel, den Menschen Gottes Wohlgefallen zu verschaffen, vorstellen, so fügen sie dabey solche Bestimmungen hinzu, wodurch der Begriff einer stellvertretenden Versöhnung wieder aufgehoben wird. Indessen eröffneten sie durch die Speculationen, welche sie an die biblischen Ausdrücke von Schuld, Lösegeld und andre anknüpften, den Weg zu weitern Untersuchungen, und legten den Grund zu Theorien, welche die spätern Zeitalter aufgebaut haben.

Dreyzehnter Abschnitt.

Lehre von der Vergebung der Sünden und deren Bedingungen.

§. 204.

In dem vorigen Abschnitt ist gezeigt worden, daß die alten Lehrer von der Versöhnung Christi nicht dieselben genau bestimmten Begriffe gehabt haben, welche die Protestantische Dogmatik darüber aufstellt. Diese Bemerkung wird noch deutlicher dargestellt und einleuchtender bestätigt, so bald man die Mittel und Bedingungen betrachtet, durch welche, nach der Lehre der alten Kirche, die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit erlangt wird. Zwar sind auch hierin die Erklärungen der Kirchenväter nicht durchaus gleichförmig, allein so viel wird doch allenthalben sichtbar, daß sie die Begnadigung des Menschen nicht so einzig und ausschliessend von dem Tode Jesu ableiteten, als Luther und seine Anhänger thaten, und daß sie mehrere Wege zur Vergebung der Sünden empfahlen, welche man in unserm Zeitalter entweder gar nicht, oder nicht so allgemein empfehlen würde.

Un-

Ungeachtet viele Kirchenväter unsrer Periode den Heiden nicht alle Hoffnung der Seligkeit absprechen 1), so waren sie doch darin alle einig, daß vorzüglich den Christen die Gnade Gottes und die Seligkeit bestimmt sey, und sie setzen auch öfters die Bedingungen auseinander, unter denen der Christ dieser Güter theilhaftig werden könne.

§. 205.

Die erste Forderung, welche man an alle machte, war der Glaube. Durch den Glauben sagt Hermas, werden die Auserwählten Gottes selig 1). Die Sünden werden nach Tertullian durch den Glauben an Jesum allen, die an ihn glauben, vergeben 2). Die Kirchenlehrer nahmen den Glauben nicht in dem späteren theologischen Sinne, sondern verstanden darunter die Annahme des Christenthums, wobey sie die Befolgung der christlichen Gebote bald damit verbinden, bald davon trennen. Der römische Clemens unterscheidet den Glauben von der Frömmigkeit: „Wir, die „wir durch seinen Willen Christen geworden sind, werden nicht durch uns selbst gerecht gemacht [δικαιουμεθα], „noch durch unsre Weisheit und Frömmigkeit, oder „Werke, welche wir mit heiligem Herzen gethan hätten, sondern durch den Glauben, durch welchen Gott „der

1) Man sehe den ersten Band dieses Handbuchs S. 239 ff.

1) Past. Vis. 3.

2) Adv. Jud. c. 8. Contra Marc. l. V. c. 8.

„der Allmächtige alle von jeher gerechtfertiget hat 3).“ Hingegen die übrigen Lehrer erklären sich anders. Justin beschreibt dem Tryphon den Weg, auf dem er mit seinen Glaubensgenossen Vergebung der Sünden und Hoffnung zum Besitze der verheissenen Güter erlangen könne. Diesen Weg setzt er in der Erkenntniß Christi [d. i. in dem Glauben], der von Jesajas angekündigten Abwaschung von Sünden [der Taufe] und in einem folgenden sündlosen Leben 4). Irenäus stellt bey der Rechtfertigung den Glauben und die Beobachtung des Naturgesetzes [d. h. des in der Vernunft gegründeten Gesetzes im Gegensatze gegen die Mosaischen willkührlichen Gebote] neben einander 5).

§. 206.

Am ausführlichsten breitet sich **Clemens** über den Glauben und dessen Wirkungen aus. Er erklärt den Glauben durch eine freywillige Ueberredung oder Voraussetzung, einen der Frömmigkeitslehre gegebenen Beyfall, ein Vertrauen auf das, was gehofft wird, und eine Ueberzeugung von unsichtbaren Dingen 1). Hier-

3) Ep. 1. ad Corinth. c. 32. Doch sagt Clemens im folgenden, daß die Beobachtung der Gebote Gottes und die Liebe es sey, wodurch man Vergebung der Sünden erhalte. c. 50.

4) Dial. c. Tryph. p. 140.

5) Adverſ. haer. l. IV. c. 13.

1) Πιϛις — προληψις ἑκουσιος ἐϛι, θεοσεβειας συγκαταθεσις, ἐλπιζομενων ὑποϛασις, πραγματων ἐλεγχος ὀυ βλεπομενων. Strom. l. II. p. 432. Die letzten Worte sind aus Hebr. XI, 1, genommen.

Hierauf zeigt er, daß bey dem Glauben Nachdenken, Ueberlegung, Beweis und Wahl des Bessern sich finden müsse, und daß der, welcher der heiligen Schrift glaubt, an dem Worte Gottes, der die heilige Schrift gegeben hat, einen unwidersprechlichen Beweis habe, weil dasselbe keines weitern Beweises bedürfe 2). Dagegen ist es der Character des Unglaubens, daß man nichts annehmen will, als was man erreichen und betasten kann 3). Die Nothwendigkeit des Glaubens beweist er daraus, daß die beßte Lehre unnütz sey, wenn sie nicht gelernt und angenommen werde 4), und seine Vernunftmäßigkeit daraus, daß Gott der gütige unser Vertrauen verdiene 5), und auch sein Sohn völlig glaubwürdig sey 6). Den Glauben beschreibt er als das Element aller Erkenntniß 7), und schildert die Folge des Betragens, wodurch man Gott angenehm wird auf folgende Art: „Das erste, was der, welcher „zum Logos eilt, zu thun hat, ist die Anerkennung „seiner Unwissenheit. Wer unwissend ist sucht, und findet, wenn er sucht, den Lehrer; hat er ihn gefunden, „so glaubt er, hat er geglaubt, so hofft er, und sucht „dem Geliebten ähnlich zu werden 8).“

Un-

2) Ib. p. 433.

3) l. II. p. 436.

4) p. 442.

5) p. 444.

6) l. V. p. 697.

7) l. II. p. 445.

8) l. V. p, 654.

Ungeachtet Clemens den Glauben als das allgemeine Mittel zum Heil der Menschheit vorstellt 9), ungeachtet er von den Patriarchen versichert, daß sie durch den Glauben vor dem Gesetz gerechtfertigt und Erben der göttlichen Verheissung worden seyen 10), und bey vor der Zukunft Christi verstorbenen frommen Juden und Heiden den Glauben als eine Bedingung ihrer Seligkeit aufstellt, die noch in der Unterwelt erfüllt werden müsse 11); so fügt er doch hier und da Erläuterungen hinzu, durch welche jene Behauptungen beträchtlich eingeschränkt werden. „Die Seligkeit heißt es bey ihm, wird durch gute Werke und durch Erkenntniß erlangt, welche beide der Herr lehrt 12)." Der Glaube wird ausdrücklich für gleichbedeutend mit dem Gehorsam gegen den Logos erklärt 13). „Wenn jemand gerecht ist, ist er auch glaubig, aber nicht umgekehrt ist allemal der Glaubige auch gerecht, ich meine nämlich die vollkommne Gerechtigkeit, wie der Gnostiker sie hat 14)." „Wenn gesagt wird: „dein Glaube macht dich selig; so darf man das nicht „geradezu nehmen, als wenn alle und jede Glaubige se„lig würden, wenn auch keine Werke folgen. Jesus „sagte

9) Μια καθολικη της ἀνθρωποτητος σωτηρια ἡ πιϛις. Paedag. l. I. c. 6. p. 116. cf. p. 115 et Coh. ad graec. p. 9 et 10.

10) Strom. l. II. p. 435.

11) Strom. l. VI. p. 762.

12) Strom. l. VI. p. 801.

13) Paedag. l. I. c. 13. p. 159.

14) Strom. l. VI. p. 791.

„sagte das blos zu den Juden, welche das Gesetz hatten, „und untadelhaft lebten, und denen nur noch der Glaube „an den Herrn fehlte 15).“ Ueberhaupt wird im folgenden dieses Abschnitts gezeigt werden, daß Clemens zur Vergebung der Sünden noch andere Mittel kannte und empfahl als den Glauben.

Hierbey muß eine Unterscheidung bemerkt werden, welche den alten Lehrern überhaupt geläufig ist, und die zuerst Clemens völlig deutlich ausdrückt. Die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden wird nämlich auf eine andre Art als die Erlassung der nach der Taufe zugezogenen Verschuldungen erlangt. Hierher gehört folgende Stelle: „Das was vor dem Glauben [vor „der Annahme des Christenthums] geschehen ist, wird „vergeben; nicht so, daß es ungeschehen werde — das „ist unmöglich — sondern daß es als ungeschehen betrachtet werde. — Nicht blos die unvorsätzlichen Sünden, „wie Basilides glaubt, sondern auch die vorsätzlichen „werden vergeben. — Man muß wissen, daß die, „welche nach der Abwaschung in Sünden gefallen sind, „diejenigen sind, welche gezüchtiget werden. Denn die „vorherbegangenen Sünden sind vergeben, die nachher „geschehenen werden durch Züchtigungen weggetilgt 16).“

§. 207.

15) Ib. p. 794.

16) Ἰστεον, τους μετα το λουτρον τοις ἁμαρτημασι περιπιπτοντας, τουτους ἐιναι τους παιδευομενους· τα μεν γαρ προενεργηθεντα ἀφειθη, τα δε ἐπιγενομενα ἐκκαθαιρεται. Strom. l. IV. p. 634.

§. 207.

Tertullian redet einigemal davon, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde 1). Dieses heißt aber bey ihm nur so viel, daß der Christ [der welcher dem Evangelium glaubt], Gott wohlgefällig sey. Origenes, der es ausdrücklich für unmöglich erklärt, ohne den Glauben selig zu werden 2), versteht unter dem Glauben die Annahme des Christenthums 3). Mehrmals setzt er Glauben und gute Werke in die genaueste Verbindung 4), allein bey der Erklärung von Röm. 3, 28. lehrt er, daß der Glaube ohne Werke gerecht mache, und erläutert dieses mit dem Beyspiel des neben Jesu gekreuzigten Missethäters, welcher wegen seines Glaubens begnadigt wurde, ob er gleich keine gute Werke gethan hatte 5). Doch fügt er die Einschränkung hinzu, daß niemand, der durch den Glauben gerechtfertigt sey, weiter fortsündigen dürfe, weil sich die Vergebung allein auf die vorhergehenden, nicht aber auf die nachherigen Sünden beziehe 6). Durch diesen Zusatz läßt sich der Widerspruch, worin die Behauptung des Origenes von der Rechtfertigung des Men-

1) Adv. Marc. l. V. c. 3. Adv. Jud. c. 8.

2) In Numer. Hom. XXVI. Opp. t. II. p. 369.

3) Beweise davon finden sich häufig. Man sehe Contra Cels. l. I. p. 327.

4) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 760. 761. Auch In Epist. ad Rom. l. II. Opp. t. IV. p. 494. Vides ubique fidem cum operibus iungi et opera sociari cum fide.

5) In Ep. ad Rom. l. III. p. 516. 517.

6) l. c.

Menschen allein aus dem Glauben mit andern Stellen dieses Schriftstellers steht, wo er noch andre Mittel zur Vergebung der Sünden angiebt, ohne Mühe auflösen. Origines nahm eben so wie Clemens an, daß der Mensch bey seinem Uebergange zum Christenthum Vergebung der Sünden bloß durch den Glauben, nicht aber um seiner vorherigen Werke willen erhalte, und daß in der Taufe diese Sünde abgewaschen würden; allein er glaubte zugleich, daß der Mensch für die von ihm nachher als Christen begangene Sünden andere Mittel brauchen müsse, um Erlassung derselben zu erhalten.

Cyprian nimmt Glauben und Befolgung der göttlichen Gesetze als unzertrennlich zusammen. „Abraham „glaubte Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit ge„rechnet. Wer nach Gottes Willen Allmosen giebt, „glaubt Gott, und wer den wahren Glauben hat, be„wahrt die Furcht Gottes. Wer die Furcht Gottes be„wahrt, zeigt sein Andenken an Gott durch Barmherzig„keit gegen die Armen. Denn er ist wohlthätig, weil er „glaubt, weil er weis, daß die heilige Schrift sagt: die „unfruchtbaren Bäume werden abgehauen und ins Feuer „geworfen; die Barmherzigen werden das Himmelreich „ererben 7)." Hier ist es klar, daß Cyprian unter dem Glauben das Fürwahrhalten der göttlichen Lehre versteht. Daß auch dieser Kirchenlehrer nur die Vergebung der vor dem Uebergange zum Christenthum begangenen Sünden dem Glauben und der Taufe zuschreibe, hingegen zur Aussöhnung der nachherigen Sünden andre Mit-

7) De opere et eleem. p. 200.

Mittel empfehle, erhellt aus einer schon im vorigen Abschnitt §. 201. angeführten Stelle.

§. 208.

Nächst dem Glauben dringen die christlichen Lehrer vornehmlich auf Buße; ich darf nicht sagen auf Sinnesänderung, denn schon sehr früh zeigt sich der Begriff einer eigentlichen Buße, wobey man durch freywillig übernommene Qualen die Sünde zu vergüten sucht. Schon Hermas giebt dieses zu erkennen. „Durch die Buße, sagt „ihm der Engel, werden nicht sogleich die Sünden vertilgt, sondern der Büßende muß recht betrübt seyn „[affligere animam suam], sich in allem demüthig beweisen, und mancherley Züchtigungen aushalten, alsdann „wird sich der Herr vielleicht zur Gnade gegen ihn bewegen lassen 1).“ Eben dieser Hermas stellt auch die Meinung auf, daß der Glaubige, wenn er wieder in Sünden gerathe, noch einmal Buße thun könne, daß aber, wenn er alsdann nochmals in Sünden gerathe, alle weitere Buße vergeblich sey 2).

Clemens von Alexandrien trägt manche richtige Bemerkungen über die Buße vor. Er schildert sie als eine Frucht des Glaubens. Denn wenn jemand nicht glaubt, daß das, dem er vorher ergeben war, Sünde sey, wird er es nicht ablegen, und wenn er nicht glaubt, daß dem Sünder Strafe, dem Beobachter des Gesetzes Heil

1) Past. similit. 7. p. 110.

2) Mand. IV. c. 3. p. 91.

Heil bevorstehe, wird er sich nicht ändern 3). Er schärft ein, daß über seine Sünden Buße thun, und sie dennoch wiederholen eben so schlimm sey als unbußfertig bleiben, und daß die Ablegung der Sünde die Hauptsache sey. Bey dieser Gelegenheit wiederholt er den Ausspruch des Hermas, nach welchem für die Bekehrten nur noch einmal Buße stattfindet 4). Der Büßenden unterscheidet er zwey Classen, von denen die eine zahlreichere durch Furcht über das Begangene, die andere edlere von innerer Scham über ihre Sünden angetrieben wird 5).

Origenes sieht die Größe der Traurigkeit als einen Umstand an, von dem die Wirksamkeit der Buße abhängt. „Je stärker der Mensch sich betrübt, desto „eher erhält er Vergebung 6)." Uebrigens behauptet er auf das nachdrücklichste, daß die Bekehrung selbst des verderbtesten Menschen nicht unmöglich sey, und erläutert diese Behauptung durch folgendes Gleichniß. Wenn ein Mensch durch Uebung und Anstrengung es dahin bringen kann, auf einem ausgespannten Seile zu gehen, und dabey noch schwere Lasten zu tragen; sollte der Mensch nicht auch, wenn er will, nach der Tugend leben können, ob er gleich vorher böse war? Wäre es nicht

3) Strom. l. II. c. 6. p. 443.

4) Ib. p. 458. 460. et Quis dives salvetur p. 937.

5) Strom. l. IV. p. 580.

6) Quanto plus compungimur tanto plus nobis vincula peccatorum laxantur. Homil. in Jes. IV. Opp. t. III. p. 113.

nicht Beleidigung des Schöpfers zu sagen, er habe die menschliche Natur zu jenen schweren und unnützen Künsten fähig, aber zur Erwerbung ihrer eignen Seligkeit unfähig gemacht 7)? Dennoch lehrt auch Origenes, daß zwar kleinere Sünden durch Buße und gute Werke immer ausgesöhnt werden können, daß für größere hingegen nur eine einmalige Buße stattfinde 8).

Tertullian malt den Werth und die Nothwendigkeit der Buße mit den lebhaftesten Farben. Durch sie rettet sich der Sünder, wie der Schiffbrüchige auf einem Bret dem Untergang entgeht 9). Vergebung der Sünden erhalten wollen, und doch nicht Buße leisten, heißt nach der Waare die Hand ausstrecken, und doch das Kaufgeld nicht bezahlen. Bloß um diesen Preis hat Gott Vergebung der Sünden zu ertheilen beschlossen, bloß unter Bezahlung dieser Buße legt er uns die Straflosigkeit zum Kaufe dar [hac compensatione poenitentiae redimendam proponit impunitatem] 10). Nur ungern will Tertullian der zweyten und letzten Buße erwähnen. Man darf ja nicht wieder sich in Sünden stürzen in der Hoffnung einer nochmaligen Buße. Allein weil doch die verführerischen Künste des Teufels so vielfach sind, hat Gott noch den Weg zu einer zweyten Buße offen gelassen, nach der aber

keine

7) Contra Celsum l. III. §. 69. p. 493.

8) In Levit. Homil. XI. Opp. t. II. p. 262.

9) De poenit. c. 4.

10) Ib. c. 6.

keine weitere mehr stattfindet 11). Der Uebergang zum Montanismus hat inzwischen Tertullians strenge Grundsätze noch strenger gemacht, und er erklärt in einem spätern Buche alle nach der Taufe begangenen groben Sünden für durchaus unerlaßlich 12). Er theilt nämlich die Vergehungen in unerlaßliche und erlaßliche ein, von denen die ersten unfehlbar Verdammniß nach sich ziehen, die letzten durch Züchtigungen abgebüßt werden können. Zu den ersten rechnet er Ehebruch und Hurerey 13). — Unter die Erfordernisse der Buße zählt Tertullian eine magere Diät, häufiges Fasten, Weinen und Seufzen. Je weniger der Mensch sich dabey schont, desto mehr wird Gott ihn schonen 14).

Cyprian hat ähnliche Vorstellungen mit Tertullian, wie sein ganzes Buch von den Gefallenen beweiset, in welchem die Buße vor der Gemeinde und die Buße vor Gott mit einander beständig vermischt werden. Auch er schärft die Regel ein, daß die Buße um desto heilsamer sey, jemehr man dabey sich selbst martre 15). Er sowohl als Tertullian gebrauchen häufig den Ausdruck, daß durch die Buße Gott Genugthuung geleistet werde [satisfieri Deo] 16). Man hat mit Recht erinnert, daß dieser Ausdruck nicht so zu verstehen sey, als wenn die Buße ein

11) Ib. c. 7.

12) De pudicitia c. 16.

13) De pudic. c. 2.

14) De poenit. c. 9.

15) De lapsis p. 137 et ep. 31. p. 64.

16) Ib. p. 135. 137. Tert. de poen. c. 5. 6.

ein eigentlicher Ersatz oder eine Vergütung der Sünde seyn solle, sondern daß satisfacere Deo heisse: Gott zufrieden stellen, das leisten, was Gott geleistet haben will; allein es wird sich doch nach den übrigen Erklärungen dieser Schriftsteller schwerlich leugnen lassen, daß sie den Begriff einer wirklichen Abbüssung der Sünde damit verbanden.

„Der Sünder, heißt es bey **Lactantius**, soll nicht „verzweifeln. Er kann zurückgeführt und befreyt werden, „wenn er seine Thaten bereut, und, indem er sich bessert, „Gott Genüge leistet [satisfaciat Deo]. — Wenn wir „den Kindern ihre Fehler vergeben, sobald wir sie gebessert sehen, wie könnten wir verzweifeln, die Güte Gottes durch Reue zu erweichen? Der gütige Gott und „Vater, verspricht den Reuigen Vergebung der Sünde, „und will die Uebertretungen dessen auslöschen, der Gerechtigkeit zu üben wieder anfängt. Wie dem Sünder „die Rechtschaffenheit seines vorigen Lebens nichts hilft, „weil die hinzukommende Bosheit die Werke der Gerechtigkeit ausgelöscht hat; so schaden dem Gebesserten die „vorigen Sünden nicht, weil die hinzukommende Gerechtigkeit die Flecken des vorherigen Lebens wegnimmt 17)."

§. 209.

Auch die guten **Werke**, oder ein rechtschaffenes Verhalten werden als **Mittel zur Seligkeit** vorgestellt. Jeder, heißt es bey **Justin**, wird durch seine eigne Rechtschaf-

17) Institutt. div. l. VI. c. 24.

schaffenheit selig 1). Gott, sagt Theophilus, hat uns das Gesetz und die heiligen Gebote gegeben. Jeder kann, indem er diese hält, selig werden, und durch die Auferstehung an der Unverweslichkeit theilnehmen 2). Gerechtigkeit ist nach Cyprian nöthig, damit jemand die Gunst Gottes als Richters erhalten könne. Seine Gebote und Ermahnungen müssen befolgt werden, damit unsre Verdienste Belohnung empfangen 3). Viele ähnliche Stellen finden sich auch bey andern Lehrern, wohin auch diejenigen gehören, in denen den Heiden die Seligkeit zugesprochen wird, wenn sie der Vernunft gefolgt sind 4). Die Kirchenväter reden von einem doppelten Gesetze, welches dem Menschen zur Richtschnur des Betragens dienen soll, dem natürlichen, welches jedem Menschen in das Herz geschrieben sey, und dem geoffenbarten 5), welche aber beide übereinstimmen 6). Sie be-

1) Dial. cum Tryph. p. 141.

2) Theoph. ad Autol. l. II. p. 368.

3) Justitia opus est, ut possit quis promereri Deum iudicem. Praeceptis eius et monitis obtemperandnm est, ut accipiant merita nostra mercedem. De unit. eccles. p. 114. Mereri heißt zwar nicht immer im strengen Sinn etwas verdienen, sondern überhaupt etwas erlangen oder erwerben. Allein so viel ist doch sichtbar, daß es nach Cyprian gute Werke sind, welche die Gnade Gottes als Richters verschaffen.

4) Man sehe den ersten Band S. 240.

5) Orig. in Ep. ad Rom. l. III. p. 509 et l. VI. p. 581. 582. Opp. t. IV.

6) Clem. Strom. l. I. p. 427.

bemerken zugleich, daß in dem neuen Testamente eine vollkommnere Sittenlehre vorgetragen sey als in dem alten 7). In Absicht auf das Mosaische Gesetz behaupten sie, daß es die Christen nicht verbinde 8). In dem Mosaischen Gesetze unterscheiden sie natürliche Gebote [Vernunftgesetze] und Bande der Knechtschaft, und sagen, Gott habe anfangs den Juden ein einfaches Gesetz, den Dekalogus, gegeben, weil sie aber hernach in den Kälberdienst gerathen wären, so sey ihnen wegen ihrer Herzenshärtigkeit ein beschwerliches Cerimonialgesetz aufgelegt worden 9), das dann auch zugleich eine vorbildliche Bedeutung auf Christum habe 10).

§. 210.

Ungeachtet alle Kirchenlehrer zugeben und behaupten, daß alle Menschen fehlerhaft, und keiner, Christum allein ausgenommen 1), vollkommen sey, so finden wir doch bey einigen deutliche Spuren von der Meinung, daß der Mensch noch mehr thun könne, als Gott eigentlich von ihm fordre [opera supererogatoria]. Zwey biblische Stellen Matth. 19, 21. und 1. Cor. 15, 25 ff.

 haben

7) Iren. adv. haer. l. IV. c. 28. Theoph. ad Autol. l. III. p. 388.

8) Dieses zu zeigen ist der Zweck des Briefes des Barnabas, auch großentheils des Gesprächs mit Tryphon z. B. p. 118 seqq.

9) Iren. l. IV. c. 13-15. Justin. Dial. cum Tryph. p. 140.

10) Justin. l. c.

1) Z. B. Clem. Al. Strom. l. IV. p. 622. 623.

haben vornehmlich Gelegenheit zu dieser Vorstellung gegeben, und schon bey Hermas finden wir sie ausgedrückt. „Beobachte die Gebote des Herrn. — Wenn du aber „ausser dem, was der Herr befohlen hat, noch etwas „Gutes hinzuthust, so wirst du dir dadurch eine höhere „Würde verschaffen, und geehrter bey dem Herrn seyn, „als du sonst geworden wärest." Das was man noch zu den Geboten Gottes hinzufügen kann, setzt Hermas darin, daß man bloß Brod und Wasser geniessen, und das dadurch Ersparte den Armen zufliessen lassen soll 2). Origenes macht über die Stelle Luc. 17, 10 folgende Bemerkung: „So lange jemand nur thut, was er schuldig ist, „d. h. was ihm geboten war, ist er ein unnützer Knecht. „Wenn er hingegen etwas zu den Geboten hinzufügt, ist „er nicht mehr ein unnützer Knecht, sondern es wird ihm „gesagt werden: Ey du frommer und getreuer Knecht. „Was man aber hinzufügen, und mehr thun soll, als „man schuldig ist, sagt Paulus 1. Cor. 7, 25. 1. Cor. 9, „14. 15. 3)." Der Herr, ruft Cyprian den Mädchen zu, fordert es [die Enthaltung vom Ehestande] nicht, sondern ermahnt nur; er legt nicht ein Joch der Nothwendigkeit auf, sondern überläßt es der freyen Wahl. Allein da Christus sagt, es seyen viele Wohnungen bey seinem Vater, so strebet ihr nach den Beßten 4).

Schon in diesem Zeitraume wurde also der Grund zu einer doppelten Moral, der einen für alle Christen, der

2) Past. Simil. V. c. 2. 3.

3) In ep. ad Rom. l. III. p. 507.

4) De habitu virginum p. 102.

der andern für die Vollkommnern, gelegt, und der Weg gebahnt, auf dem Mönchsfrömmigkeit sich erheben, und die wahre Frömmigkeit in den Schatten zurückdrängen konnte.

§. 211.

Gewissen besondern Handlungen, Uebungen und Gebräuchen legen ebenfalls die Kirchenväter eine besondre Kraft bey, um Vergebung der Sünden zu erlangen. Darunter gehört vorzüglich die Wassertaufe, deren gnadenreiche Wirkungen die Väter mit der feurigsten Beredsamkeit preisen, von der aber in einem besondern Abschnitt gehandelt werden wird. Ihr setzte man noch eine andre Taufe, nämlich die Bluttaufe zur Seite, oder vielmehr weit über sie hinauf. Unter ihr verstand man das Märtyrerthum, und der Name selbst ist wohl aus Matth. 20, 22. 23 entsprungen. Die Kraft derselben wird mit den lebhaftesten Farben ausgemalt. Das Märtyrerthum, sagt Clemens, scheint eine ehrenvolle Austilgung der Sünde 1). Das Märtyrerthum, heißt es bey Tertullian, tilgt die nach der Taufe begangenen Sünden aus, und ist deswegen eine wohlthätige Schickung, weil uns dadurch ein Mittel gewährt wird, von jenen Sünden frey zu werden 2). Origenes zieht die Bluttaufe der Wassertaufe

taufe

1) Ἐοικε το μαρτυριον ἀποκαθαρσις ἁμαρτιας μετα δοξης. Strom. l. IV. p. 596.

2) Scorpiac. c. 6. cf. c. 12. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur. Noch stärker ist eine andre Stelle: Wer das Christenthum angenommen hat, wünscht auch zu leiden, ut Dei totam

tam

taufe bey weitem vor. Nach dieser gerathen bey weitem die mehrsten in neue Sünden, nach jener kann man nicht weiter sündigen; durch jene werden die vergangnen Sünden gereinigt, durch diese auch die künftigen getödtet. — „O wenn mir Gott gewährte, daß ich in meinem Blute abgewaschen würde, — dann würde ich getrost aus dieser Welt gehen, der Fürst dieser Welt würde kein Theil an meiner Seele haben, sondern vielmehr durch die Vergiessung meines Bluts besänftigt werden, und es nicht wagen, eine Seele anzuklagen, die durch ihr Blut abgewaschen, und durch ihren Tod verherrlicht ist 3).“

Die Veranlassung zu diesen Vorstellungen von den großen Wirkungen des Märtyrerthums lassen sich leicht entdecken. Der Tod für die Religion hat an sich etwas großes und zur Bewunderung fortreissendes. Er ist das höchste Pfand der Treue gegen die Religion, und die damaligen Zeitumstände, wo die Christen verfolgt wurden, trugen noch mehr dazu bey, daß man ihm einen ausserordentlich hohen Werth beylegte. Sollte man also glauben, daß einem standhaften Märtyrer die Fehler, welche er sonst an sich hatte, nach einer solchen Heldenthat angerechnet, und nicht vielmehr durch dieselbe völlig ausgelöscht werden sollten? Menschen sind gar zu geneigt über eine glänzende That viele Fehler zu übersehen, als

daß

tam gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat. Omnia enim huic operi delicta donantur. Apolog. c. 49.

3) In libr. Jud. Hom. VII. t. II. p. 473. In Num. Hom. X. p. 302. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 719.

daß sie nicht auch diese ihnen natürliche Denkungsart auf die Gottheit übertragen sollten.

§. 212.

Allmosen werden nicht weniger als ein Mittel um die Sünden zu tilgen gerühmt. Diese Wirkung derselben war schon in älteren jüdischen Schriften zu deutlich ausgedrückt 1), als daß nicht die christlichen Lehrer sie hätten auffassen sollen. Schon in dem Briefe des Barnabas wird es eingeschärft, Allmosen zur Aussöhnung seiner Sünden zu geben 2). Nach Clemens werden Sünden durch Allmosen getilgt 3) und eben das lehren Cyprian 4) und Lactantius 5). Der letzte fügt die sehr nöthige Einschränkung hinzu, daß man nicht fortsündigen dürfe in der Hoffnung, seine Sünden durch Allmosen wieder gut zu machen. — Die Wirkung der Allmosen

1) Jes. Sirac. 3, 33. Tob. 4, 11.

2) C. 19. p. 52. δια των χειρων σου ἐργαση εις λυτρωσιν των ἁμαρτιων σου. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche heißt ἐργαζεσθαι δια των χειρων nichts anders als wohlthätig seyn, Allmosen geben.

3) ἐλεημοσυναις και πιστεσι ἀποκαθαιρονται ἁι αμαρτιαι. Strom. l. II. c. 15. p. 466. Πιστεσι bedeutet nicht den Glauben, denn sonst würde es nicht in der mehreren Zahl stehen, auch nicht Religionsübungen, wie Rößler annimmt, sondern Erweisung der Treue. Denn die Worte sind aus der Alexandrinischen Version von Sprüchw. 3, 3. genommen.

4) De opere et eleem. Opp. p. 167 seqq.

5) Institutt. div. l. VI, c. 13.

sen zur Vergebung der Sünden wird von einigen Lehrern näher erklärt, und darin gesetzt, daß sich der Reiche durch seine Wohlthaten die Fürbitte des Armen, die bey Gott ausnehmend viel gelte, verschaffe 6).

Eine ähnliche Wirkung legte man auch andern Uebungen z. B. dem Fasten bey. Durch das Fasten wird, wie Tertullian versichert, die erste Sünde Adams ausgesöhnt, damit der Mensch durch eben das Gott zufrieden stelle, wodurch er sich verschuldet hat, und durch Enthaltung von Speisen den unerlaubten Genuß derselben vergüte 7). Origenes rechnet auch viel auf die Fürbitte der Märtyrer 8), hingegen Cyprian will zwar die Kraft einer solchen Fürbitte nicht leugnen, glaubt aber doch, daß sie ohne eigne Buße nichts helfe 9), und daß ihre Wirksamkeit erst an dem allgemeinen Gerichtstag sich zeigen werde 10).

§. 213.

6) Hermae Past. Simil. II. p. 104. Orig. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 626.

7) — Quis dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto, primordiale iam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis Deo faciat, per quam offenderat etc. De Jeiun. c. 3.

8) Exhort. ad Mar. Opp. t. I. p. 293.

9) Poenitenti, roganti, operanti potest (Deus) ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. De lapsis p. 138.

10) Credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies advenerit. ib. p. 129. Tertullian längnet die Wirksamkeit

des

§. 213.

Zum Beschlusse führe ich eine Stelle des Origenes an, die ich absichtlich deswegen bis hierher verspart habe, weil sie eine Uebersicht alles dessen giebt, was in diesem Abschnitt ist gesagt worden. „Vielleicht werden meine „Zuhörer sagen: Die alten [Juden] waren glücklicher „als wir. Denn ihnen wurde durch mancherley Opfer „Vergebung der Sünden gewährt; bey uns hingegen ist „nur Eine Vergebung der Sünden, welche durch die „Gnade der Taufe im Anfang ertheilt wird, und nach„her wird dem Sünder keine Barmherzigkeit, keine Ver„gebung mehr zugestanden. Allerdings schickt sich eine „strengere Zucht für den Christen, für welchen Christus „gestorben ist. Für jene wurden Schaafe, Böcke, Stiere „geschlachtet; für dich ist der Sohn Gottes geschlachtet, „und du wolltest wieder an der Sünde Gefallen finden? „Doch damit dieses etwa nicht, anstatt deinen Muth für „die Tugend zu erheben, dich in Verzweiflung stürze, so „höre, wie viel Sündenvergebungen in dem Evangelium „sind. — Die erste ist, wenn wir getauft werden zur „Vergebung der Sünden. — Die zweyte Vergebung „geschieht durch die Erduldung des Märtyrerthums. — „Die dritte wird für Allmosen gegeben nach dem Aus„spruche des Erlösers Luc. 11, 41. — Die vierte ge„schieht dadurch, wenn wir unsern Brüdern ihre Sün„den vergeben Matth. 6, 12. 14. Die fünfte besteht „darin, wenn man einen Sünder von seinem irrigen „Wege abbringt Jac. 5, 20. Die sechste geschieht durch „einen

des Märtyrertodes, um andern Menschen Vergebung zu verschaffen. De Pudicit. c. 22.

„einen Ueberfluß der Liebe Luc. 7, 47. 1. Petr. 4, 2. Noch „giebt es eine siebente, die aber mühsam und beschwerlich „ist, durch die Buße, wenn der Sünder sein Lager mit „Thränen wäschet, und Weinen Tag und Nacht sein „Brod ist, und er sich nicht schämt, dem Priester seine „Sünder anzuzeigen und Heilung zu suchen Ps. 32, 5. „Jac. 5, 14. 1)."

Nach diesem allen kann es nicht zweifelhaft seyn, daß der Begriff von Vergebung der Sünden und von Rechtfertigung, den **Luther** mit so vielem Nachdruck gegen die Römische Kirche festsetzte, die Einstimmung der ältern christlichen Lehrer nicht für sich hat, und daß die Katholischen in diesem Puncte nicht mit Unrecht auf das ihnen günstige Zeugniß des christlichen Alterthums sich berufen konnten.

1) In Levit. Hom. II. Opp. t. II. p. 190. 191.

Vier-

Vierzehnter Abschnitt.

Lehre von den Gnadenwirkungen und der göttlichen Vorherbestimmung.

Schriften.

Gerhardi Joannis Vossii Historiae de controversiis, qnae Pelagius et eius reliquiae moverunt libri VII. ed. 2. Amstel. 1655. 4. Auch in dem sechsten Band seiner sämtlichen Werke. — Mit Gelehrsamkeit und Mässigung hat Vossius auch die ältere Geschichte dieser Lehre vor den Pelagianischen Streitigkeiten bearbeitet; nur blickt allezeit eine gewisse Aengstlichkeit durch, ja nichts zu sagen, was den Pelagianern günstig seyn könnte.

Veritable tradition de l'Eglise sur la predestination et la grace, in Ioh. Launoii Operibus t. I. P. II. p. 1065.

Christoph. Matthaei Pfaffii Dissertatio Specimen Historiae dogmaticae in articulo de gratia et praedestinatione exhibens. In eiusdem Primitiis Tubingensibus. Tub. 1718. 4. Die Geschichte wird kurz und unvollständig, aber nach einer nicht unrichtigen Ansicht dargestellt.

Joh.

Joh. Jacobi Hottingeri fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari. Tiguri 1727. 4. Der Verfasser, ein eifriger Vertheidiger des Augustinianischen Lehrbegriffs ist weder in seinen Untersuchungen genau, noch in seinen Urtheilen unpartheyisch.

Jo. Georgii Walch Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium. In eiusd. Miscellaneis sacris. Amstel. 1744. p. 575 seqq.

Istoria teologica delle Dottrine e delle Opinioni corse ne cinque primi Secoli della Chiesa, in proposito della divina Grazia, del libero arbitrio e della Praedestinazione etc. [von Scipio Maffei]. Trento 1742. fol. Ins Lateinische übersetzt von Friedrich Reiffenberg, Frankfurt 1756. fol.

§. 214.

In den Schriften des N. T. wird die Besserung und die Gott wohlgefällige Gesinnung des Menschen bald als ein Geschenk Gottes beschrieben, bald als ein Geschäfft vorgestellt, das von dem Menschen selbst gefordert wird, und das durch seine Kräfte geleistet werden kann. Für den populären Unterricht ist es auch völlig hinreichend, zu sagen, daß der Mensch mit allem Ernst nach einer rechtschaffenen Gesinnung und Handlungsart streben müsse, und daß er dabey auf Gottes Gnade hoffen dürfe. Wie viel aber eigentlich Gott bey der Bekehrung thue, und wie viel der Mensch thue, ist in der Bibel nicht genau bestimmt, und eine genaue Erörterung davon ist zu dem christlichen Glauben nicht nothwendig. Es liegen auch

bey

bey einer solchen Erörterung zwey Klippen dem Untersucher nahe, wo er gar leicht, indem er die eine vermeiden will, an die andre anstößt. Will er nämlich alles Gute, was in dem Menschen ist, bloß als die Frucht des eignen Fleißes desselben vorstellen, will er seine Gesinnungen und Thaten als ein selbst errungenes Eigenthum betrachten: so muß er fürchten, den Stolz des Menschen zu nähren, und dagegen den Sünder, der die Macht der in ihm herrschenden Sünde fühlt, muthlos zu machen. Er hat auch Mühe, die Aussprüche der Bibel mit seiner Meinung zu vereinigen, in denen das Gute, was der Mensch hat und thut, als Gottes Geschenk vorgestellt wird. — Wenn er im Gegentheile dem Menschen alles Verdienst abspricht, und die Bekehrung und Tugend desselben lediglich von Gott ableitet, so muß er besorgen, die Menschen träge zum Guten, und sicher in Sünden zu machen; er sieht sich in Verlegenheit, wie er die Freyheit des Menschen retten, die Gerechtigkeit Gottes rechtfertigen, und die Frage beantworten soll, warum nicht alle Menschen von Gott gut und selig gemacht werden. — Indem nun die christlichen Lehrer bald auf die eine oder die andre Seite sich neigten, bald zwischen beiden einen Mittelweg suchten, ist diese Lehre eine der streitigsten geworden. Man hat Fragen auf Fragen, Bestimmungen auf Bestimmungen gehäuft, und dadurch oft, in der Absicht das Dogma lichtvoller zu machen, mehr Dunkelheit in dasselbe gebracht. In der gegenwärtigen Periode wurde zwar noch kein Streit über dasselbe geführt, allein es ist um desto mehr nöthig, die Art wie es in der ersten Zeit ausgebildet und vorgetragen wurde, genau zu beobachten, weil nur alsdann die spätern Streitigkeit richtig

tig verstanden und aus dem rechten Gesichtspunct angesehen werden können.

§. 215.

Hermas in seinem Hirten redet von der Befolgung der göttlichen Gebote, als von einer Sache, die von dem Entschluß und dem ernstlichen Bemühen des Menschen abhänge. Der Engel, der ihm erscheint verwirft die Ausflucht, daß die Gebote Gottes zu schwer seyen, und versichert, jeder könne sie halten, wenn er nur es ernstlich meine. „Wenn Gott den Menschen zum Herrn über alle Dinge gesetzt hat, wie sollte dieser nicht Herr über die Gebote werden können?" Dabey wird eines höhern Beystandes gar nicht erwähnt 1). In einer andern Stelle wird die Frage aufgeworfen: Warum thun nicht alle Menschen Buße? Hierauf antwortet der Engel: Denjenigen gewährt Gott Buße, von denen er vorherweis, daß ihre Seelen werden rein werden und ihm von ganzen Herzen dienen. Denen hingegen, deren Bosheit er vorhersah, und von denen er wußte, daß ihre Bekehrung nur betrüglich seyn würde, hat er die Rückkehr zur Buße versagt 2). Hiernach beruht also die Ertheilung der Gnade auf der scientia media, oder dem Vorherwissen Gottes, wie die Menschen sie gebrauchen werden.

§. 216.

Die folgenden Kirchenlehrer stritten gegen einige heidnische Philosophen und einige Gnostiker, welche ein un-

1) Mand. 12. p. 101.

2) Simil. VIII, §. 6. p. 112.

unvermeidliches Schicksal behaupteten, und dadurch alle Freyheit der Menschen zerstörten. Dieses gab ihnen Veranlassung, sich über die Selbstthätigkeit des Menschen bey seiner Bekehrung oft und nachdrücklich zu erklären, wobey sie jedoch die Wichtigkeit des göttlichen Beystandes nicht verkennen. Justin der Märtyrer verwirft alle Nothwendigkeit eines unvermeidlichen Schicksals, und behauptet die Freyheit des Menschen, sich aus eigner Entschliessung zum Guten und Bösen zu bestimmen, in den stärksten Ausdrücken. Das Schicksal setzt er nicht darin, daß der Mensch zum Guten oder Bösen nothwendig bestimmt sey, sondern darin, daß den Guten Belohnung, den Bösen Strafe treffe 1). Wie weit er von einem willkührlichen Particularismus entfernt war, beweisen die Aeusserungen, wo er auch den Heiden, wenn sie nach der Vernunft gelebt haben, die Seligkeit zuspricht 2). Ueber den göttlichen Beystand giebt folgende Stelle eine deutliche Erklärung: „Gott hat alles um der Menschen willen „geschaffen. Wenn diese durch ihre Handlungen sich „seiner Absichten würdig beweisen, so werden sie des „Aufenthaltes bey ihm gewürdigt werden, mit ihm „herrschen, unvergänglich, und frey von Leiden werden. „So wie er im Anfang uns, da wir nicht waren, „schuf, eben so, glauben wir, wird er die, welche frey„willig das ihm wohlgefällige wählen, der Unvergäng„lichkeit und seines Umgangs würdigen. Daß wir da „sind, hieng nicht von uns ab, aber wenn wir uns

„frey-

1) Apol. mai. p. 69. min. p. 93.

2) Apol. mai. p. 71.

„freywillig entschliessen, dem was ihm angenehm ist, „durch die von ihm mitgetheilten vernünftigen Kräfte „zu folgen, so bewegt und führt er uns zum Glau„ben 3).“ Diese Stelle drückt die Meinung Justins sehr deutlich aus, und drückt sie so stark aus, wie nur Pelagius immer hätte reden können. Der Anfang unsres Daseyns, welches nicht von uns abhängt, wird dem Antheil an der Seligkeit, dessen Erwerbung von dem freyen Willen abhängt, entgegengesetzt. Der Mensch, lehrt er, kann vermöge seiner vernünftigen Kraft das Gute wählen, und wenn er das thut, so bringt ihn Gott zum Glauben, aber nur durch Ermunterungen und Ueberzeugungsmittel.

Die Bestimmung der Menschen zur Seligkeit oder Verdamminiß gründet Justin ausdrücklich auf das Vorherwissen Gottes. Gott weis vorher, ob die Menschen sich bekehren werden, oder nicht, ob sie ihre Freyheit gut oder übel anwenden werden, und

3) Παντα την ἀρχην ἀγαθον ὀντα δημιουργησαι αυτον — δι ἀνθρωπους διδαχμεθα. Ὁι ἐαν ἀξιους τω ἐκεινου βουλευματι ἑαυτους δι ἐργων δειξωσι, της μετ αὐτου ἀναςροφης καταξιωθηναι προσειληφαμεν συμβασιλευοντας, ἀφθαρτους και ἀπαθεις γινομενους. Ὁν τροπον γαρ την ἀρχην ὀυκ ὀντας ἐποιησε, τον ἀυτον ἡγουμεθα τροπον, δια το ἑλεσθαι τους ἀιρομενους τα ἀυτω ἀρεςα, και αφθαρσιας και συνουσιας καταξιωθηναι. Το μεν γαρ ἀρχην γενεσθαι, ὀυκ ἡμετερον ἠν· το δε ἐξακαλουθησαι ὀις φιλον ἀυτω ἀιρουμενους δι ὠν ἀυτος ἐδωρησατο λογικων δυναμεων, πειθει τε και ἐις πιςιν ἀγει ἡμας. Apol. mai. §. 10. p. 48.

und hiernach hat er im voraus ihr Schicksal angeordnet 4).

Man hat zwar aus Justin einige Stellen zum Beweise angeführt, daß er die Ausübung des Guten von Gott hergeleitet habe, z. B.: Bitte vor allem, daß dir die Thüren des Lichts eröffnet werden, denn sie können von niemand gesehen und verstanden werden, wenn nicht Gott und sein Christus das Verstehen geben 5). Allein hier ist nicht davon die Rede, daß der Mensch die Kraft zum Guten von Gott erhalten werde, sondern davon, daß eine richtige Erkenntniß Gottes allein aus der göttlichen Offenbarung geschöpft werden müsse, was selbst ein Clemens und ein Origenes behaupteten 6).

§. 217.

Die griechischen Lehrer, ein Athenagoras, Theophilus und Tatian erklären sich nicht genau über die Art, wie Besserung und Glaube in dem Menschen gewirkt wird. Da sie aber in dem Begriff einer völligen Freyheit des Willens mit Justin übereinstimmen, so läßt sich schon daraus leicht folgern, daß sie auch über jene Puncte ihm ähnlich gedacht haben. Theophilus wenigstens beschreibt die Heilsordnung auf folgende

4) Apol. mai. p. 61. Dial. c. Tryph. p. 231. wo zugleich die völlige Freyheit des Willens behauptet, und gesagt wird, daß alle, welche wollen, die Gnade Gottes erlangen können, wenn sie nur Buße thun.

5) Dial. c. Tryph. p. 109.

6) Man sehe Handb. 1. B. S. 385.

gende Art. „Gott hat Propheten gesandt, um dem „Menschengeschlecht den einzigen wahren Gott bekannt „zu machen, und es vor Lastern zu warnen. Wer also „recht handelt, entflieht den ewigen Strafen, und „wird von Gott des ewigen Lebens gewürdigt 7).“ Tatian welcher glaubte, daß anfangs die Seele mit einem göttlichen Geiste verbunden gewesen sey, durch dessen Entfernung sie in Unwissenheit, Laster und Sterblichkeit verfallen ist, weist dem Menschen als Hauptsache die Bemühung an, wieder zur Vereinigung mit jenem Geiste zu gelangen, welches durch ein gerechtes Leben geschieht 8).

§. 218.

Dem Irenäus gab der Widerspruch gegen die Gnostiker Gelegenheit, sich über die Art, wie der Mensch Antheil an der Seligkeit erhält, näher zu erklären. „Alle diese Ermahnungen [die in der Bibel „zu einem guten Verhalten und zur Ablegung der „Sünde gegeben werden] zeigen die Freyheit des „menschlichen Willens, und daß Gott uns zwar zur „Folgsamkeit ermahnt, und vor Unglauben warnt, „aber nicht zwingt. Wenn jemand dem Evangelium „nicht folgen will, so steht es ihm frey, ist ihm aber „nicht heilsam. Der Ungehorsam, und die Verwerfung „des Guten ist zwar in der Gewalt des Menschen, „zieht ihm aber keinen geringen Schaden zu. — Nicht „bloß bey den Werken sondern auch bey dem Glauben „be-

7) Ad Aut. l. II. p. 373.

8) Orat. ad graec. p. 255.

„bewahrt der Herr die freye Willkühr des Men„schen, wenn er sagt: Nach deinem Glauben geschehe „Dir. Damit giebt er nämlich zu erkennen, daß „der Glaube die eigne Sache des Menschen sey, weil „es dabey auf seinen eignen Entschluß ankommt. — Weil „es bey uns stand Gott mehr zu lieben, haben uns der „Herr und der Apostel gelehrt hiernach mit allem Fleiß „zu streben 1)." Der Mensch soll das seinige leisten d. h. Glauben und Gehorsam — dann wird er Gottes Kunst erfahren und ein vollkommnes Werk Gottes werden [Si tradideres ei, quod est tuum, id est, fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus Dei] 2). Nach Irenäus also ertheilt Gott Belehrungen, Ermahnungen und Warnungen, hingegen der Glaube und die Befolgung der Gebote hängt von dem freyen Willen des Menschen ab, und wenn er sie freywillig sich eigen macht, schenkt ihm Gott die Seligkeit. Die göttliche Einladung der Menschen zur Seligkeit vergleicht er mit einem Lichte, wobey man die Augen verschliessen kann, und alsdann selbst Schuld daran ist, wenn man nichts sieht 3). Durch ein ähnliches Bild sucht er die Stellen zu mildern, in welchen gesagt wird, daß Gott den Pharao verstockt habe. — Gott macht die blind, welche nicht glauben, wie die Sonne, welche schwache Augen blendet; hingegen denen, welche ihm glauben und folgen, giebt er eine größere Erleuchtung des Ge-

1) Iren. l. IV. c. 37. §. 3. 4. 5. 7. In den folgenden Capiteln wird eben dieses weiter ausgeführt.

2) l. IV. c. 38. §. 2.

3) l. IV. c. 39. §. 3.

müths 4). Gott weis die vorher, welche an ihn nicht glauben werden, und überläßt sie der Finsterniß. Eben so war es mit Pharao, der niemals würde geglaubt haben 5). Irenäus läßt also den göttlichen Rathschluß auf dem Vorherwissen Gottes, ob die Menschen glauben und gehorsam seyn werden, beruhen. Dieses wird auch noch in einer andern Stelle sehr deutlich ausgedrückt 6).

§. 219.

Viel umständlicher verbreitet sich der Alexandrinische Clemens über alle diese Materien und kommt bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften auf sie zurück. Ich will hier nicht die zahlreichen Stellen sammlen, wo er die Freyheit des Willens auf das nachdrücklichste behauptet, und auf diese Behauptung deswegen ein vorzügliches Gewicht legt, weil sonst die Tugend mit dem Laster einerley, und alles Lob und aller Tadel, alle Belohnung und Strafe aufgehoben seyn würde 1). Andre Aussprüche des Verfassers sind entscheidender. „Gott will, daß wir durch „uns selbst selig werden sollen, denn das ist die Natur „der Seele, daß sie sich selbst bestimme 2).“ Sowohl die

4) l. IV. c. 29. §. 1.

5) §. 2.

6) l. IV. c. 39. §. 4. p. 286.

1) Strom. l. I. p. 368. al.

2) Strom. l. VI. pag. 788. Clemens fügt hinzu, daß alle Menschen von Natur zur Erwerbung der Tugend geschickt sind, daß es aber einer weiter als der andre bringe. Der Unterschied zwischen ihnen entsteht von dem Lernen und Ueben (μαθησει και ασκησει.)

die Tugend als den Glauben leitet Clemens von dem freyen Willen des Menschen ab. „Von uns hängt es „ab, den Unterricht abzunehmen, und den Geboten zu „gehorchen. Wenn wir hieran keinen Antheil nehmen „wollen, indem wir uns selbst dem Zorn und der Be„gierde ergeben, so sündigen wir und schänden unsre „eigne Seele 3)". „Dasjenige hängt von uns ab, wo„bey es eben sowohl in unsrer Gewalt ist, es zu thun, „als das Gegentheil zu thun, z. B. philosophiren und „nicht philosophiren, glauben und nicht glauben. Weil „also jedes von den beiden entgegengesetzten Dingen in „unsrer Gewalt ist; so folgt, daß das geschehen könne, „was von uns abhängt. Ja auch die Gebote können „von uns befolgt werden, und auch nicht befolgt werden, „damit vernünftiger Weise Lob oder Tadel folgen kön„ne 4)." „Der Herr überredet alle, welche wollen, „Er zwingt niemanden die Seligkeit anzunehmen, die er „durch Wahl und durch Erfüllung des Geforderten er„langen kann 5)." Gegen die Behauptung des Basilides und des Valentin, von denen der erste den Glauben für etwas zur Natur einiger Menschen gehöriges ansah, der letzte hingegen den Glauben den gemeinen Christen, sich aber eine Gnosis zuschrieb, wodurch er mit den seinigen von Natur selig würde, streitet Clemens nachdrücklich. „Wenn der Glaube ein Vorzug der Natur wäre; „so ist er nicht ein gutes Werk der freyen Wahl. Dann

„könnte

3) Strom. l. II. p. 462.

4) l. IV. p. 633. Glauben und gehorchen hängt von uns ab. l. VII. p. 837.

5) l. VI. p. 832.

„könnte auch der Unglaubige keine gerechte Strafe, der „Glaubige keine Belohnung verdienen. Sobald eine „physische Nothwendigkeit einträte, so wäre kein Unter„schied zwischen Glauben oder Unglauben, und es fände „weder Lob noch Tadel statt. Würden wir durch physi„sche Wirkungen, gleich den leblosen Geschöpfen bewegt, „so wäre alle freye Wahl und der vorhergehende Ent„schluß vergebens. Ich kann mir keinen Begriff von ei„nem lebendigen Wesen machen, dessen Wille von einer „äussern Ursache bewegt würde 6)." Auf eine ähnliche Art bestreitet er dieselben Meinungen an einem andern Ort: „Wenn jemand von Natur selig wird, wie Valen„tin will, oder von Natur glaubig und erwählt wäre, „wie Basilides meint; so wären alle Gebote im A. und „N. T. überflüssig, und unsre Natur hätte ohne die Zu„kunft des Erlösers ihren Glanz wieder erhalten können. „Wenn sie hingegen die Zukunft des Erlösers für noth„wendig erklären, so fallen jene eigenthümliche Vorzüge „der Natur hinweg, indem alsdann die Erwählung durch „Unterricht, durch Reinigung, durch Verrichtung guter „Werke erworben wird, nicht aber durch die Natur 7)."

Aus diesen Erklärungen erhellt deutlich genug, daß, nach der Meinung des Clemens, Glaube und Tugend das Werk des Menschen sind. Dabey aber schließt er den göttlichen Beystand keineswegs aus, sondern verbindet diesen mit der eignen Wirksamkeit des Menschen. „Wir können nicht ohne unsern freyen Willen dazu [zum

„höch-

6) l. II. p. 433.

7) l. V. p. 645.

„höchsten Gute] gelangen, allein es hängt doch nicht al„les von unsrem Willen ab, z. B. der Erfolg. Durch „Gnade sind wir selig worden, doch nicht ohne gute „Werke; sondern, da wir zum Guten geschaffen sind, „muß man Fleiß auf dasselbe wenden. Man muß also „einen gesunden Willen besitzen, der sich durch nichts von „dem Streben nach dem Guten abbringen läßt. Hierzu „bedürfen wir vornehmlich der göttlichen Gnade eines „richtigen Unterrichts, und des Anziehens [ὁλκῆς] des Va„ters zu sich 8)" „Dem Gnostiker [oder dem aufge„klärten und veredelten Christen] steht Gott bey, indem „er ihn mit seiner allergenauesten Aufsicht beehrt. — „Offenbar — haucht Gott denen, welche sich bestreben, „gut zu leben, aus Wohlgefallen über ihre gute Be„schaffenheit, und ihren heiligen Willen, Kraft ein zu „ihrer übrigen Seligkeit; einigen nämlich durch bloße „Ermahnungen, andern aber, die durch sich selbst dessen „würdig geworden sind, durch wirkliche Hülfe. Wie ein „Arzt denen Gesundheit verschafft, welche zu ihrer Hei„lung mitwirken; eben so giebt Gott die ewige Seligkeit „denen, welche zur Erkenntniß und zu guten Thaten mit„wirken 9)"

Die

8) Clem. Strom. l. V. p. 647. cf. l. V. p. 696 et l. IV. p. 627.

9) Strom. l. VII. p. 860. Hiermit verdient eine andre Stelle verglichen zu werden, wo Clemens ebenfalls den Beystand Gottes mit der eignen Bemühung des Menschen verbindet. Quis dives salvetur §. 21. Opp. p. 947.

Die Art, wie Gott bey den Menschen die Tugend befördert, beschreibt Clemens in mehreren Stellen. „Die Gedanken der tugendhaften Menschen entstehen durch göttliche Veranstaltung [κατ' επινοιαν θειαν], indem die Seele eine solche Einrichtung bekommen hat, und Gott seinen Willen in die menschliche Seele gepflanzt hat und die göttlichen Diener [die Engel] zu dieser Absicht mitwirken 10).

Um die Meinung des Clemens über die Ursachen der Beglückung und Besserung der Menschen vollständig zu kennen, darf man nur noch auf das sehen, was er über die Erwählung und über die Allgemeinheit der göttlichen Berufung sagt. „Jeder nimmt an der göttlichen „Wohlthätigkeit so weit Antheil, als er selbst will, denn „den Unterschied bey der Erwählung macht die würdige „Wahl und Uebung der Seele 11)." „Der göttliche Lo„gos ladet alle ein. Ob er gleich diejenigen, welche nicht „folgen werden, auf das untrüglichste kennt; so ladet er „sie doch mit Recht ein, weil es von uns abhängt zu fol„gen oder nicht, und er fordert von einem jeden so viel, „als dessen Kräfte ertragen. Einige haben das Können „und das Wollen — wozu sie durch Uebung und Reini„gung gelangt sind. Andre haben noch nicht das Kön„nen, aber doch das Wollen. Das Wollen nämlich ist „blos Sache der Seele, bey dem Thun hingegen muß „auch

10) l. VI. p. 822. Die (göttliche) Kraft haucht zuweilen gute Gedanken, Munterkeit und Kraft zu Untersuchungen und Thaten ein. p. 824.

11) l. V. p. 734.

„auch der Körper mitwirken. Die Handlungen werden „nicht blos nach dem Erfolg, sondern nach dem Willen „beurtheilt 12).“

Aus diesen Stellen läßt sich die ganze Vorstellungsart des Clemens mit leichter Mühe zusammensetzen. Der Glaube hängt von der Einsicht und freyen Wahl des Menschen ab, und die Tugend wird durch eigne Bemühung und Arbeit erworben. Gott ladet alle Menschen zur Seligkeit ein, und hat allen Gelegenheit und Kräfte gegeben, um sich derselben würdig zu machen. Es hängt also von dem Menschen ab, ob er der göttlichen Anordnung Folge leisten, glauben und den göttlichen Geboten gehorchen will oder nicht. Gott befördert zwar das erste, indem er dem Menschen sein Gesetz in das Herz geschrieben, ihnen durch den Logos Belehrungen ertheilt hat, und indem er ihnen mannichfaltige Antriebe zum Guten giebt, und auch gute Gedanken einhaucht, allein dessen ungeachtet bleibt es doch Sache des Menschen, das Gute selbst zu wählen und auszuführen. Gott hat dann jedem ein solches Maas von Glückseligkeit bestimmt, als er vorherweis, daß jeder sich durch sein Betragen würdig machen werde.

§. 220.

Man hat bey Origenes erinnert, daß vermuthlich sein Uebersetzer Rufin zuweilen stärkere Erklärungen über die eignen Kräfte des Menschen und dessen Tüchtigkeit zum Guten, aus Vorliebe für seine eigne Meinungen, ihm

12) Strom. l. IV. p. 443. cf. l. VII. p. 832.

ihm untergeschoben habe. Durch die Vergleichung der ganzen Vorstellungsreihe des Origenes möchte sich zwar leicht darthun lassen, daß jener Verdacht wenigen Grund habe, weil sich von diesem Lehrer ohnedas die stärksten Aeusserungen über die Selbstthätigkeit des Menschen erwarten lassen. Indeß aller Gefahr eine Rufinische Meinung für eine Origenianische aufzufassen, können wir dadurch am sichersten ausweichen, wenn wir uns vorzüglich an die Griechischen Schriften des Origenes halten. Glücklicherweise haben wir dabey nicht nöthig seine Meinung aus der Vergleichung einzelner Stellen zu errathen; sondern wir haben noch den ganzen Abschnitt, wo er diese Materie auseinandersetzt und zwar in Griechischer Sprache übrig 1), aus dem hier die Hauptgedanken ausgehoben werden müssen.

Zuerst wird der Begriff des freyen Willens mit vieler Genauigkeit erörtert. Einige Dinge haben die Ursache der Bewegung in sich, andre ausser sich. Zu den letzten gehören Steine und dergl.; zu den ersten die Thiere und Pflanzen. Von denen, welche die Ursache der Bewegung in sich haben, werden einige aus sich selbst, nämlich die leblosen Wesen, andre von sich selbst, nämlich die lebendigen Wesen bewegt, wo die sich ihnen darstellenden Bilder das Begehren hervorbringen. Allein die vernünftigen Wesen haben ausser diesem den Thieren eignen Vermögen Bilder aufzunehmen auch die Vernunft, welche die verschiedenen Bilder [Vorstellungen] prüft, und einige verwirft, andre annimmt 2). Da also in der Na-

1) De princ. l. III. c. 1. Opp. t. I. p. 108 seqq.

2) Eine ähnliche Stelle bey Clemens Strom. l. II. p. 487.

Natur der Vernunft das Vermögen liegt, das Gute und Böse zu unterscheiden, dem ersten zu folgen, und das letzte zu vermeiden; so verdienen wir Lob, wenn wir uns der Ausübung des Guten widmen, und Tadel, wenn wir das Gegentheil thun. — Daß ein äusserer Eindruck diese oder jene Vorstellung in uns erwecke, ist — wie alle einräumen — nicht in unsrer Gewalt; aber daß wir dieser Vorstellung uns so oder anders bedienen, ist das Werk der Vernunft, die uns entweder den Antrieben zum Guten oder dem Gegentheile folgen läßt.

Wenn z. B. eine Frau einen Mann, der das Gelübde der Keuschheit gethan hat, zur Wollust reitzt; so entstehet daraus keine Nothwendigkeit, sein Gelübde zu brechen. Er kann sich seines Vorsatzes erinnern, und die Reitzungen zum Gegentheil besiegen. Die Schuld von sich selbst abwälzen und auf äussere Dinge werfen wollen, heißt den Menschen dem Holze und dem Steine gleich machen, welche auch nur von aussen bewegt werden. Wenn man hingegen in der Einrichtung des Körpers den Grund des Bösen suchen will; so ist dieses ungereimt, da es Beyspiele genug giebt, daß lasterhafte Menschen in Tugendhafte sich verändert haben 3).

Nachdem Origenes diese Vernunftgründe aufgestellt hat, wendet er sich zur heiligen Schrift, und zeigt aus ihr, daß es unser Werk ist, gut zu leben, und daß Gott dieses, nicht als sein, oder einer fremden Ursache Werk, oder als eine Wirkung des Schicksals, sondern als unser Werk

3) Cf. de Oratione p. 205 seqq.

Werk fordert 4). Zu dieser Absicht beruft er sich auf die Stellen Mich. 6, 8. 5. Buch Mos. 30, 15. Röm. 2, 4. ff. u. a. und fügt die Bemerkung bey, daß alle in der Bibel vorkommende Vorschriften und Verheissungen das nämliche beweisen.

Allein hier stellte sich dem Origenes die Schwierigkeit entgegen, daß einige biblische Stellen das Gegentheil zu sagen scheinen, und er wendet alle Mühe an, um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen. Wie er sich dabey benimmt, darf um desto weniger übergangen werden, weil gerade diese Erörterungen seine Meinung ins hellste Licht setzen. Zuerst findet er einen Anstoß bey den Worten: Ich will das Herz des Pharao verhärten 2. B. Mos. 4, 21., wo also Gott, und nicht Pharao, als Urheber der Sünde vorgestellt wird. Man sieht, daß hier dem Origenes die Lösung Mühe macht, und er versucht sie auf mehrerley Art. Er bemerkt, daß eben dieselbe Handlung oft mehrere und entgegengesetzte Wirkungen habe, z. B. der Regen bringt auf gebautem Felde nützliche Gewächse, auf einem unbebauten Unkraut hervor, die Sonne schmelzt einige Körper, und trocknet andre aus. So bringt auch dieselbe Wirkung Gottes bey den Menschen verschiedene Wirkungen nach der Beschaffenheit ihres Willens hervor. Bey den Israeliten hatten die Wunder und Erklärungen Gottes Gehorsam, bey dem Pharao Verhärtung zur Folge. Diesem Versuche, die Stelle

4) Ὅτι ἡμετερον ἐργον το βιωσαι καλως εϛι, και ἀιτει ἡμας τουτο ὁ Θεος, ὡς ουκ ἀυτου ὀν, ὀυδε ἐξ ἑτερου τινος παραγινομενον, ἤ ἀπο ἑιμαρμενης, ἀλλ᾽ ἤ ὡς ἡμετερον εργον.

Stelle zu mildern, fügt er einen andern bey. Im gemeinen Leben pflegt man von einem gütigen Herrn zu sagen, er habe seinen Knecht verdorben, welches nicht eigentlich, sondern so zu verstehen ist, daß der Knecht die Güte seines Herrn misbraucht habe. In eben diesem Sinne könnte auch die Verhärtung des Pharao Gott zugeschrieben werden Röm. 2, 4. 5. — Doch diese Erklärungen thun dem Origenes selbst keine volle Genüge, und er versucht eine dritte Auskunft. Aerzte pflegen zuweilen eine Krankheit recht herauszutreiben, die sonst im Körper versteckt geblieben und dadurch viel gefährlicher geworden wäre. Eben so verläßt Gott den Menschen zuweilen, und überläßt ihn ganz seinen Sünden, um ihn desto gründlicher zu heilen. Dadurch wird auch der Mensch vor Stolz bewahrt, und lernt seine Schwäche, und den Werth der göttlichen Hülfe und Gnade einsehen. So ist auch Pharao durch die ihm widerfahrnen Wunder und seine Ertränkung nicht zu Grunde gegangen [sondern es wird alles dieses zu seiner Besserung in einer andern Welt gereichen] 5).

Die zweyte Stelle, welche Origenes bedenklich fand, steht Ezech. 11, 19. Ich will Eure steinerne Herzen wegnehmen, und Euch fleischerne Herzen geben u. s. w. Wenn Gott dies verspricht, so hängt es nicht von uns ab, die Bosheit abzulegen. Wenn wir nichts thun, um ein flei-

5) Noch ausführlicher, jedoch nach eben diesen Grundsätzen, erklärt Origenes die Verstockung des Pharao in einem Fragment seines Commentars über das 2. B. Mosis, das in der Philokalie ist aufbehalten worden. Opp. t. II. p. 111. cf. In Cant. Cant. Opp. t. III. p. 51.

fleischernes Herz zu haben, sondern dies ein göttliches Werk ist; so ist es auch nicht unser Werk, nach der Tugend zu leben, sondern es ist ganz eine göttliche Gnade. — Allein die Worte müssen anders verstanden werden. Wenn ein Ungebildeter und Unwissender seine Unvollkommenheit entweder auf Erinnern des Lehrers oder auf eine andre Art fühlt, und sich freywillig dem übergiebt, von dem er gebildet zu werden hofft; so kann der Lehrer ihm versprechen, seine Unwissenheit wegzunehmen, und Bildung an ihre Stelle zu setzen, jedoch nicht so, als wenn der Schüler nichts dabey zu thun hätte. Eben so will der göttliche Logos die, welche zu ihm kommen, von dem Bösen befreyen, nicht gegen ihren Willen, sondern indem sie sich selbst zur Heilung darbieten. Z. B. in den Evangelien wird erzählt, daß Blinde ihr Gesicht wieder erhalten haben. Dies war in Absicht auf das Bitten ein Werk derer, welche glaubten, daß ihnen geholfen werden könne; in Absicht auf die Wiederherstellung des Gesichts ein Werk unsres Erlösers.

Eine neue Schwierigkeit findet Origenes in der Stelle Marc. 4, 12. daß sie mit sehenden Augen nicht sehen — damit sie sich nicht bekehren, und ihnen ihre Sünden vergeben werden. Hieraus könnte ein Gegner schliessen, es sey nicht die Schuld solcher Leute, daß sie sich nicht bekehrt haben, sondern die Schuld hafte immer auf dem Lehrer, der absichtlich dunkel sprach, da sie bey einem deutlichen Vortrag sich bekehrt haben, und zur Vergebung der Sünden gelangt seyn würden. Wenn das ist, so beruht die Seligkeit oder

Verdammniß nicht in unsrem freyem Willen [ουκ εσμεν αυτεξουσιοι σωτηριας και απωλειας]. — Hierauf giebt Origenes folgende Antwort. Gott, der alles vorhersieht, weis auch, daß solche Menschen, wenn sie einen deutlichen Unterricht bekommen hätten, sich zwar würden bekehrt haben, daß aber ihre Bekehrung nicht gründlich und dauerhaft gewesen seyn würde. Der Herr behandelt sie also deswegen auf diese Art, damit sie nicht, wenn sie zu schnell bekehrt würden, und Vergebung ihrer Sünden erhielten, die Wunden der Sünde als leicht heilbar, für geringfügig ansehen, und bald in sie zurückfallen möchten. Vielleicht war auch die ihnen bestimmte Zeit noch nicht zu Ende, in der sie für ihre vorherbegangnen Sünden büßen sollten. So wurde auch den Tyriern das Evangelium nicht geprediget, ungeachtet sie sich alsdann bekehrt haben würden, damit sie zu einer andern Zeit sich dauerhafter bekehren möchten. Warum aber ließ Gott den Juden predigen, da er wußte, daß sie sich nicht bekehren, und dadurch sich schwerere Strafen zuziehen würden? Gott that es, um ihnen alle Entschuldigung abzuschneiden, als wenn die Vorsehung an ihrem Unglauben Schuld wäre, und um sie durch die Ueberzeugung, daß sie so große Vorzüge nicht benutzt hätten, zur Ablegung ihres Stolzes zu bringen.

Am mehrsten scheint der Ausspruch des Paulus Röm. 9, 16: Also kommt es nicht an auf das Wollen oder Laufen, sondern auf die Erbarmung Gottes; der Lehre des Origenes vom freyen Willen entgegen zu stehen. Dies fühlt er selbst, und giebt sich Mühe,

den

den Widerspruch auszugleichen. Er zeigt zuerst, daß die Folgerung, welche Gegner aus dieser Stelle zögen, unsre Seligkeit hänge nicht von unsrem freyen Willen, sondern von der vom Schöpfer uns verliehenen Natur, oder von einer nach Willkühr sich erbarmenden Freyheit Gottes ab, sich gar nicht denken lasse. Um die Worte des Paulus zu erklären nimmt er die Stelle aus den Psalmen zu Hülfe: Wenn der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten die Bauleute vergeblich. Wenn der Herr nicht die Stadt bewahrt, wachen ihre Wächter umsonst. Damit will der Verfasser uns nicht vom Bauen oder Wachen abhalten, sondern nur zu erkennen geben, daß ohne Gott diese Bemühungen vergeblich sind. Weil das Wollen des Menschen und das Wettlaufen nach dem himmlischen Beruf nicht hinreichend ist, um zum Ziele zu gelangen und den Kampfpreis davon zu tragen — denn durch Gottes Beystand wird dies vollbracht — wird mit Recht gesagt: Es kommt nicht auf das Wollen und Laufen, sondern auf die Erbarmung Gottes an. — Auch der Landbau giebt ein ähnliches Beyspiel 1. Cor. 3, 6. 7. Es würde irreligiös seyn, wenn wir die gereiften Früchte für ein Werk des Ackermanns, und nicht für ein Werk Gottes halten wollten. Eben so erfolgt unsre Vollendung nicht ohne unser Zuthun, hängt aber doch nicht ganz von uns ab, sondern Gott wirkt das mehrste dabey. Wenn ein Steuermann das Schiff in den gewünschten Hafen bringt, so muß er das Gott zuschreiben, ob er gleich selbst dabey nicht müssig gewesen ist, weil doch die Vorsehung dabey viel mehr gethan hat als seine Kunst. So kommt bey unsrer Seligkeit viel mehreres von

Gott

Gott als von uns. — Auf diese Art muß man auch die zuerst angeführte Paulinische Stelle verstehen, denn sonst, wenn man eine andre Auslegung annimmt, wären alle Vorschriften unnütz, und Paulus würde umsonst, wie er doch häufig thut, die Guten loben und die Gefallenen tadeln.

Hierauf kommt Origenes auf die Stelle Phil. 2, 13: Das Wollen und das Wirken ist von Gott; und hebt den daraus gegen seine Meinung entstehenden Einwurf durch eine Unterscheidung. „Der Apostel, erinnert er, sagt nicht, das Gute oder das Böse wollen und wirken ist von Gott, sondern er sagt nur überhaupt, das Wollen und Wirken ist von Gott. Die Kraft zu wollen und zu wirken haben wir, wie andre Anlagen und Kräfte, von Gott empfangen, hingegen wir selbst bedienen uns dieser Kraft zum Bessern oder Schlimmern. Das Vermögen kommt von Gott, die Anwendung und Richtung desselben von uns selbst."

Zuletzt zieht noch der Ausspruch des Paulus Röm. 9, 18-21. die ganze Aufmerksamkeit des Origenes auf sich. „So erbarmet er sich nun, wessen er will und verstocket welchen er will. Du wirst also sagen: Warum „tadelt er dann? Wer kann seinem Willen widerstehen? „Ja! wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten „willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: „Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Gewalt über den Thon, um aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre und ein andres zur Unehre zu machen?" Wenn man hieraus schliessen wollte, daß Gott, wie ein

Töpfer seine Gefäße, einige Menschen zur Ehre andre zur Unehre bestimmte, so würde es nicht auf uns ankommen, selig zu werden oder verloren zu gehen, und alsdann würde der Apostel mit sich selbst in Widerspruch kommen, da er in so vielen andern Stellen dem Menschen freyen Willen zuschreibt. Paulus lobt oft die Guten, und tadelt die Bösen, und kündigt eine dereinst abzulegende Rechenschaft an, welches alles nicht stattfinden könnte, wenn die welche Böses thun, dazu geschaffen und eingerichtet sind, Gefässe der Unehre zu seyn, oder die, welche Gutes thun, vermöge ihrer Natnr nicht anders handeln können. Paulus sagt selbst 2. Tim. 2, 20. 21., daß der Mensch, der sich selbst reinige, ein Gefäß der Ehre, und der dieses unterläßt, ein Gefäß der Unehre werde. — Der Herr macht also Gefässe der Ehre und der Unehre, nicht von Anfang durch sein Vorherwissen indem er darnach niemand im voraus verdammt oder losspricht, sondern er macht zu Gefässen der Ehre, die sich selbst gereinigt haben, hingegen zu Gefässen der Unehre die, welche den Schmutz ihrer Laster abzulegen unterlassen. Ehe also Gefässe zur Ehre und Schande gebildet werden, sind immer ältere Ursachen vorhanden, warum sie die erste oder letzte Bestimmung bekommen. Wenn wir das einmal einräumen, wie könnte es ungereimt seyn, auf den Zustand der Seele zurückzugehen und zu sagen, Jakob sey um solcher Ursachen willen geliebt, und Esau um solcher Ursachen gehaßt worden, die vorhergiengen, ehe sie Körper bekommen haben, und in dem Leib der Rebecka waren? — So wie der Töpfer Gefässe von mancherley Art aus Einer Masse macht; so

sind

sind auch alle vernünftige Wesen von Einer Substanz. Einige unter ihnen werden durch frühere Ursachen [d. h. durch Ursachen, die in ihrem vorhergehenden Verhalten liegen] zu Gefässen der Ehre, andre zu Gefässen der Schande. Dabey kann auch Wechsel stattfinden. Derjenige welcher jetzt durch vormalige gute Werke ein Gefäß der Ehre geworden ist, kann, wenn er sich unwürdig beträgt, in einem künftigen Zeitalter ein Gefäß der Unehre werden. Eben so möglich ist es, daß derjenige, welcher wegen dessen, was vor dem gegenwärtigen Leben geschah, ein Gefäß der Unehre geworden ist, wenn er sich gebessert hat, bey einer neuen Schöpfung ein Gefäß werde, das geheiligt, dem Herrn wohlgefällig und zu allem Guten geschickt ist.

Diese Untersuchung beschließt Origenes mit einer allgemeinen Bemerkung: Da der Apostel zuweilen es ganz dem Menschen, zuweilen ganz Gott zuschreibt, daß der Mensch ein Gefäß der Ehre werde; so muß man beides vereinigen, und auf diese Art den Begriff vollständig machen. Unsre Freyheit wirkt nicht ohne die weise Veranstaltung Gottes, und die weise Veranstaltung Gottes zwingt uns nicht zum Fortschreiten, wenn wir nicht selbst zum Guten etwas beytragen. Niemand gelangt zur Ehre oder Schande blos durch sich selbst, ohne die weise Veranstaltung Gottes, die uns nach unsrem freyen Verhalten behandelt. Eben so wenig bereitet blos Gott jemand zur Ehre oder Schande, wenn er nicht einen Grund dieser Verschie-

denheit an unsrem Willen hat, der entweder auf das Gute oder Schlimme gerichtet ist 6).

§. 221.

Schon aus der hier gegebenen umständlichen Erörterung lassen sich die Meinungen des Origenes hinlänglich einsehen. In seinen Schriften treffen wir überall auf Aeusserungen, die mit den hier aufgestellten Grundsätzen zusammen stimmen und aus ihnen herfliessen, und wenn man zuweilen auf unbestimmte Lobpreisungen der göttlichen Gnade stößt, in welchen ihr der Glaube und die Tugend der Menschen allein zugeschrieben zu werden scheint; so erhalten diese durch unzählige andre Stelle ihre nähere Bestimmung. — Wenn es zum Beyspiel heißt, daß es die Wirkung des heiligen Geistes sey, wodurch die Menschen geheiligt und gereinigt werden 1); so wird doch gleich im vorhergehenden bemerkt, daß eine solche Gnade des heiligen Geistes

6) Ουτε το εφ' ἡμιν χωρις της επιστημης του θεου, ουτε ἡ ἐπιστημη του θεου προκοπτειν ἡμας αναγκαζει, ἐαν μη και ἡμεις ἐπι το ἀγαθον τι συνεισαγωμεν· ὀυτε του εφ ἡμιν χωρις της επιστημης του θεου και της καταχρησεως του κατ' αξιαν του εφ' ἡμιν, ποιουντος εις τιμην ἢ εις ἀτιμιαν γενεθαι τινα· ὀυτε του επι τω θεω μονου κατασκευαζοντος ἐις τιμην ἡ εις ατιμιαν τινα, ἐαν μη ὑλην τινα διαφορας σχη την ἡμετεραν προαιρεσιν κλινουσαν επι τα χειρονα ἡ επι τα κρειττονα.

1) De princ. l. I. c. 3. §. 8.

Geistes nur den Würdigen zu Theil werde 2). — „Jede Natur ausser der göttlichen ist des Guten und Bösen fähig. — Wenn ein andres Wesen ausser Gott heilig ist, so hat es seine Heiligung der Annahme oder Eingebung des heiligen Geistes zu verdanken. Es besitzt also diese Eigenschaft nicht vermöge seiner Natur, sondern zufällig, so daß es das wieder verlieren kann, was es bekommen hat. So besitzt jemand Gerechtigkeit und kann sie wieder verlieren. So ist auch der Besitz der Weisheit zufällig, ob es gleich in unsrer Gewalt ist, und von unsrem Fleiß und guten Betragen [vitae merito] 3) abhängt, weise zu werden, und wir immer nach dem Werth unsres Betragens, und dem Maas unsrer Bemühungen mehr an der Weisheit theilnehmen, wenn wir unsre Bemühungen fortsetzen. Denn die Güte Gottes zieht und leitet alles, so weit es dessen würdig ist, zu dem guten Ziel, wo aller Schmerz und alle Traurigkeit verbannt ist 4).“

Origenes lehrt zwar, daß Gott entweder selbst oder durch die guten Engel gute Gedanken in dem menschlichen Herzen erwecke, bemerkt aber zugleich, daß es uns möglich sey, diesen göttlichen Aufforderungen nicht zu folgen 5). Eben so erklärt er zwar einen besondern Beystand

stand

2) Ib. §. 7.

3) Durch ein gutes Leben macht man sich nämlich göttlicher Belehrungen würdig, weil Gott nur reinen Seelen seine Geheimnisse zu offenbaren pflegt.

4) De Princip. l. I. c. 8. §. 4.

5) De Princip. l. III. c. 2. §. 4.

stand Gottes zur Besiegung der Versuchungen für nöthig, erläutert aber dieses dahin, daß nicht das Ueberwinden der Versuchungen, sondern nur das Ueberwinden können, von Gott komme und daß also der Sieg von dem Gebrauch abhänge, welchen der Mensch von der ihm verliehenen Kraft macht 6).

Sind gleich diese letzten Stellen aus Rufins Uebersetzung, so darf man doch nicht fürchten, hier vielleicht für die ächte Meinung des Origenes eine fremde aufzufassen. In seinen griechischen Ueberresten wird häufig dasselbe gesagt. — „Wenn wir etwas Gott wohlgefälli„ges thun, so verrichten wir dieses aus eigner richtig ge„leiteter Wahl, doch nicht ohne die Engel, die heiligen „Schriften, oder die heiligen Diener 7)." „Gott konnte „das Gute auf eine nothwendige Art in uns bewirken, „daß wir nothwendig Allmosen gäben, oder mässig wä„ren, aber er wollte das nicht; deswegen schreibt er uns „nicht vor, aus Nothwendigkeit oder Misvergnügen zu „handeln, damit es freywillig geschehe 8).

Die Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit oder Unseligkeit gründet Origenes ganz und sehr nachdrücklich

6) Ib. §. 3 et 5.

7) Comm. in Gen. Opp. t. II. p. 20. Hiermit verdient verglichen zu werden die Stelle, wo Origenes sehr deutlich des Menschen eigne Bemühung und Gottes Beystand verbindet. Select. in Psalm. t. II. p. 570 et 571. cf. in Numer. Homil. XII. p. 314.

8) Jerem. Hom. XIX. Opp. t. III. p. 263.

drücklich auf das Vorherwissen Gottes, und bemüht sich mit einer sichtbaren Aengstlichkeit auch den entferntesten Schein von der Meinung zu verbannen, als wenn die Ursache, warum einigen die Seligkeit andern die Verdamniß zuerkannt wird, irgendwo anders als in dem Unterschied ihres freyen Verhaltens liege. Unter mehreren Stellen verdient hier eine aus seinem Commentar aus dem Brief an die Römer bemerkt zu werden, von welcher ich nur einiges über Röm. 8, 30. auszeichnen will. „Gott „welcher die Reihe der künftigen Dinge vorhersieht, und „bey Einigen die Richtung des freyen Willens auf die „Tugend, ihr Verlangen nach dieser Richtung, wie sie „sich ganz dem tugendhaften Leben gewidmet haben, „weis, hat auch sie voraus gekannt — sie zur Gleich„förmigkeit mit seinem Sohn bestimmt. — Man muß „also nicht glauben, daß das Vorherwissen die Ursache „des Zukünftigen sey; sondern weil dies nach dem eignen „Entschluß des Handelnden erfolgen wird, hat er es vor„hergewußt, und Einige bestimmt zur Gleichförmigkeit „mit seinem Sohne. — Die Ursache der Vorherbestim„mung liegt in unsrem freyen Willen, wie die vorherge„henden Worte des Ap. V. 29. deutlich zeigen. Alles „gereicht denen zum Beßten, welche Gott lieben, weil „sie nämlich dessen durch ihre Liebe würdig sind. — „Paulus war für das Evangelium Gottes bestimmt. „Warum? Weil Gott vorhersah, daß Paulus seinen „Körper im Zaum halten werde, um nicht, indem er an„dern predigte, selbst verwerflich zu werden. — Paulus „war also dessen würdig wegen seiner vorhergesehenen „Handlungen 9)."

Nach

9) Comment. in ep. Rom. Opp. t. IV. p. 463. 464 Note.

Nach diesen gesammelten Stellen kann wohl über die Vorstellungen des Origenes kein Zweifel mehr seyn. Er leitete die Tugend des Menschen von einem göttlichen Beystand und von der eignen Thätigkeit des Menschen her, allein er bezeichnete auch genau die Gränzlinien zwischen beiden. Von Gott kommt das Vermögen zu wollen und zu wirken, aber der Gebrauch dieses Vermögens ist der Freyheit des Menschen überlassen. Gott giebt dem Menschen Ermunterungen zum Guten, und erweckt in ihm entweder unmittelbar oder durch die Engel tugendhafte Gedanken; allein von dem Menschen hängt es ab, ob er diesen guten Antrieben folgen, oder nicht folgen will. Ja selbst diese göttlichen Antriebe werden dem Menschen nur in so weit zugetheilt, als er sich derselben durch sein vorhergehendes Betragen würdig gemacht hat. Denn nur dem gewährt Gott seinen Beystand, der ernstlich besser werden will. Alle Menschen, alle vernünftige Geschöpfe will Gott beglücken; es kommt aber darauf an, wie weit sie sich seiner Gnade fähig und würdig machen. Auch den Bösen gewährt Gott öfters Besserungsmittel, ob er gleich weis, daß es fruchtlos seyn wird, damit sie keine Entschuldigung übrig behalten, und wenn es zuweilen scheint, daß Gott diese Besserungsmittel Einigen versage, so geschieht es nur, weil Gott weis, daß ihre Besserung unächt gewesen seyn würde, und er also einen Zeitpunct abwarten will, wo sich ein besserer Erfolg hoffen läßt.

Diese Vorstellungen sind auch mit dem übrigen System des Origenes so innig verwebt, daß man sie bey ihm gar nicht anders erwarten kann. Ein Mann, der von

dem

dem Grundsatz ausgieng, daß Gott alle vernünftige Wesen gleichgeschaffen habe, daß nur in ihrem freyen Verhalten die Ursache ihrer Verschiedenheit liege, der um deswillen die Präexistenz der Seelen so nachdrücklich behauptete, und die Gerechtigkeit Gottes nur dadurch zu vertheidigen suchte, daß der Zustand der Geschöpfe allezeit mit der von ihrem eignen Willen abhängenden Würdigkeit übereinstimme, der endlich alle Strafen Gottes nur als Züchtigungen oder Besserungsmittel betrachtete, konnte nicht wohl ohne seine eignen Absichten zu zerstören, über die Gnadenwirkungen Gottes andre Begriffe haben, als die, welche Origenes aufstellte. Die Idee von einer Untüchtigkeit des Menschen zum Guten oder von der Unfähigkeit desselben, seine Bekehrung selbst zu bewirken, würde mit einem Male sein ganzes System aufgehoben haben.

---

§. 222.

Bey den morgenländischen Lehrern wird das Vermögen des Menschen zum Guten sehr häufig und nachdrücklich behauptet. Bey den Lateinern wird desselben nicht so oft gedacht, jedoch die Lehre davon nicht ganz übergangen. Genaue Untersuchungen über das Verhältniß zwischen der göttlichen Gnade und den eignen Kräften des Menschen, wie Clemens und Origenes sie anstellen, sucht man bey ihnen vergebens.

Tertullian bestreitet die Meinung einiger Gnostiker, welche das Böse in die Nater einiger Menschen setzten,

und deswegen bey ihnen die Möglichkeit einer Veränderung leugneten. Sie beriefen sich auf die Worte Jesu, daß man von Dornen keine Feigen, und von Disteln keine Trauben ärndte. „Wenn das ist, antwortet der afrikanische Presbyter, so kann Gott nicht Kinder aus den Steinen erwecken, noch die Schlangenbrut Früchte der Buße bringen. — Doch die Aussprüche der heiligen Schrift widersprechen sich nicht. Ein schlechter Baum bringt nicht gute Früchte, wenn er nicht gepfropft wird; die Steine werden Kinder Abrahams, wenn sie nach dem Glauben Abrahams gebildet werden, und die Schlangenbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie das Gift der Bosheit ausgespeyt hat. Das wird die Kraft der göttlichen Gnade seyn die mächtiger ist als die Natur, welcher die freye Willkühr in uns, die αυτεξουσιον heißt, untergeordnet ist 1)." Dagegen schildert Tertullian in einer andern Stelle das Vermögen, aus eigner Entschliessung zu handeln, und sowohl das Gute als das Böse zu wählen, mit sehr starken Farben 2). „Es würde, sagt er unter andern, gar keine gerechte Vergeltung „demjenigen zugewogen werden können, der aus Nothwendigkeit, nicht aus freyem Willen gut oder böse erfunden würde. Das Gesetz ist dazu gegeben, nicht um „die Freyheit auszuschliessen, sondern um sie zu bewähren „durch einen freywillig zu leistenden Gehorsam, oder „durch eine freywillig zu begehende Uebertretung, so daß „die

1) De anima c. 21. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αυτεξουσιον dicitur.

2) Adv. Marc. l. II. c. 5-8. cf. de Exhortat. castitatis c. 2.

„die freye Willkühr beiderley Wirkungen haben kann 3).
Damit man diese Kraft der Freyheit nicht etwa blos auf den Menschen im Stande der Unschuld beziehen möge, beugt Tertullian selbst vor, indem er versichert, daß noch jetzt in dem Menschen eben die Freyheit und Kraft der Willkühr sey, wie sie in Adam war, die uns zu Siegern über den Teufel macht, wenn wir sie zur Befolgung der göttliche Gesetze gebrauchen 4). Tertullian gründete übrigens eben sowohl als alle andre Kirchenlehrer vor Augustin die Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit und Verdammniß darauf, daß Gott ihre freyen Handlungen, wodurch sie sich entweder der Belohnung oder der Strafe würdig gemacht haben, vorherweis 5).

Bey Minutius Felix macht der Heide den Christen den Vorwurf, daß sie die Schuld oder Unschuld der Menschen — wie die Heiden dem Fatum — Gott zuschreiben; sie hätten bey ihrer Secte nicht Freywillige, sondern Auserwählte; und stellten also Gott als einen ungerechten Richter dar, welcher nicht den Willen, sondern das Schicksal der Menschen strafe 6). Minutius antwortet, daß kein Mensch sich mit dem Fatum entschuldigen dürfe,

denn

3) C. 6.

4) Atque adeo eundem hominem, eandem substantiam animae, eundem Adae statum, eadem arbitrii libertas et potestas victorem efficit hodie de eodem diabolo, cum secundum obsequium legum eius administratur c. 8.

5) Adv. Marc. l. II. c. 23.

6) Octav. c. 11.

denn Gott habe das Schicksal eines jeden nach seinen Verdiensten, welche er vorhersah, eingerichtet 7).

§. 223.

Bey Cyprian treffen wir auf einige rednerische Schilderungen, denen zufolge der Verfasser alles Gute, was in dem Menschen ist, von Gott allein herzuleiten scheint. „Gottes, ja! Gottes ist alles was wir vermögen. Daher leben wir, daher erhalten wir Stärke, und haben „durch die von ihm empfangne Kraft noch während unsres Erdenlebens Vorempfindungen des Zukünftigen 1). „Man sey nur für die Erhaltung der Unschuld besorgt, „damit der Herr, welcher durch die göttliche Güte zur Erleuchtung der Seele herabgekommen ist, durch sorgfältige Bemühung in der Wohnung, welche er in der Seele „genommen hat, festgehalten werde; auf daß nicht aus „der Sicherheit Sorglosigkeit entstehe und der alte Feind „sich wieder einschleiche."

„Wenn du auf dem Wege der Unschuld und Gerechtigkeit bleibest, — so wirst du um desto mehr Vermögen bekommen, jemehr die geistliche Gnade sich vermehrt. Das himmlische Geschenk hat nicht, wie es bey „irdischen Gaben zu seyn pflegt, ein bestimmtes Maas. „— Unser Herz darf nur dürsten und offen stehen; Je„mehr

7) C. 36.

1) Hierbey muß man bemerken, daß Cyprian sich sehr viel damit wußte, lebhafte Ahnungen zu haben, die er für göttliche Offenbarungen hielt.

„mehr Empfänglichkeit uns unser Glaube giebt, desto „reicher schöpfen wir diese Gnade 2).“

Wir bitten, heißt es anderswo, daß in uns Gottes Wille geschehe. Damit dieser geschehe, bedürfen wir Gottes Willen d. i. seinen Beystand und Schutz. Denn niemand ist stark durch eigne Kräfte, sondern nur durch Gottes Gnade sind wir gesichert 3).

Indessen alle diese Aeusserungen dürfen doch nicht in dem Sinne genommen werden, als wenn Cyprian dem Men-

2) Dei est, inquam Dei, omne quod possumus; inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus. Sit tantum timor innocentiae custos, ut qui in mentes nostras indulgentiae coelestis allapsu clementer Dominus infulsit, in animi oblectantis hospitio iusta operatione teneatur: ne accepta securitas indiligentiam pariat et vetus denuo hostis obrepat.

Ceterum si tu innocentiae, si iustitiae viam teneas, si illapsa firmitate vestigii tui incedas, si in Deum viribus totis, ac toto corde suspensus; hoc sis tantum quod esse coepisti: tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritualis augetur. Non enim qui beneficiorum terrestrium mos est, in capessendo muneri coelesti, mensura ulla vel modus est: profluens largiter spiritus nullis finibus premitur, nec coercentibus claustris intra certa metarum spatia fraenatur; manat iugiter, exuberat affluenter. Nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. De gratia Dei ad Donat. p. 3 et 4.

3) De orat. domin. p. 145. cf. ep. 76. p. 232.

Menschen alles Vermögen zum Guten abspräche. Denn eben dieser Schriftsteller sucht zu beweisen, daß glauben und nicht glauben von unsrem freyen Willen abhänge, und findet unter andern in den Worten Jesu: Das Reich Gottes ist in Euch; Luc. 17, 21. einen Beweis dafür 4).

§. 224.

Die zwey letzten Lateinischen Schriftsteller in diesem Zeitalter Arnobius und Lactantius erklären sich zwar über die Lehre, von der wir jetzt handeln, nicht genauer, aber es hat ganz den Anschein, daß sie den Glauben und die Bekehrung des Menschen seinem eignen Willen und seinen eignen Kräften zuschreiben. Bey Arnobius findet sich nur Eine Stelle die hierher gehört, wo er nämlich den Einwurf löst, warum nicht Alle selig würden, wenn doch Christus, um sie selig zu machen, in die Welt gekommen sey? „Befreyt, antwortet Arnobius, nicht der auf „eine gleichmäßige Art, der Alle gleichmäßig einladet? „Schließt der jemand von seiner Begnadigung aus, der „Allen, den Geringsten wie den Vornehmsten, die Er„laubniß zu ihm zu kommen giebt? Allen steht die Quelle „des Lebens offen, und das Recht davon zu trinken wird „niemand versagt. Wenn Dich das dargebotene Ge„schenk anekelt, und du — das Anerbieten Christi für „Spielwerk und Thorheit hältst; wie sündigt der Einla„dende gegen dich, da er blos das Geschäfft hat, Dir „die Früchte seiner Güte darzulegen, deren Genuß von „deiner

4) Testim. adv. Jud. l. III. c, 52.

„deiner Freyheit abhängt? Gott ist, wie Plato sagt, bey „niemand die Ursache der Wahl seines Schicksals, und „niemanden kann der Wille eines andern zugeschrieben „werden, da der freye Wille nur von dem Wollenden „selbst abhängt. — Wenn aber Gott — so läßt Ar„nobius den Gegner weiter reden — mächtig und „barmherzig ist, so kehre er unsre Seelen um, und „mache, daß wir seinen Zusagen gegen unsren Willen „glauben. — Das wäre, erwiedert er, Gewalt, „nicht Gnade. — Was wäre so ungerecht, als den „Menschen mit Gewalt das aufdringen, was sie nicht „wollen, — ihnen die vorige Meinung [durch Zwang] „entreissen und sie in eine andre Gemüthsbeschaffen„heit und Meinung versetzen? Du willst, Gott solle „dich zwingen das zu ergreifen, was du nicht willst. „Warum willst du denn das nicht aus freyem Willen „annehmen, wozu du durch Zwang gebracht zu werden „verlangst 1)."

Lactantius hat ganz die nämlichen Grundsätze. Zwar preist er die göttliche Gnade. „Niemand kann „unsre Wunden heilen, als der, welcher den Blin„den das Gesicht, den Lahmen einen sichern Gang, „den Todten das Leben wiedergab. Dieser wird die „Heftigkeit der Begierde auslöschen, die Lüste aus„rotten, den Neid verbannen, den Zorn besänftigen. „Dieser wird wahre und dauerhafte Gesundheit ver„schaffen. Diese Arzney haben alle vornehmlich zu „suchen, weil Krankheiten der Seele weit gefährlicher als

1) Adv. gentes l. II. p. 88. 89.

„als Körperliche sind 2).“ Hier ist aber, wie schon der Zusammenhang des Capitels und auch die Vergleichung andrer Stellen 3) lehrt, nicht von einer besondern Einwirkung Gottes oder Christi auf die Seele, sondern von der Kraft der christlichen Religion die Rede, welche, wenn sie angenommen und befolgt wird, das Gemüth veredelt.

Dagegen nennt Lactantius die Tugend deswegen das einzig wahre Gut, weil sie niemanden gegeben oder entrissen wird 4). Am deutlichsten zeigt es sich, daß er die Tugend als eine Sache betrachtet, die sich der Mensch selbst verschaffen soll, wenn er von der Bestimmung des Menschen redet. „Es giebt, sagt er, „ein doppeltes Leben, das zeitliche und das ewige. „Das erste erhalten wir durch die Geburt, das zweyte „sollen wir durch unsre Bemühung erlangen. — Des„wegen hat uns Gott das gegenwärtige Leben gege„ben, daß wir jenes wahren Lebens entweder durch „Laster verlustig, oder durch Tugend theilhaftig wer„den möchten [virtute mereamur] 5).“ — Ueberhaupt finden wir bey Lactantius keine andre Wirkungen der göttlichen Gnade erwähnt, als nur, daß er als Schöpfer

2) Institt. l. VI. c. 24.

3) l. III. c. 23.

4) l. IV. c. 16.

5) Institt. l. VII. c. 5. Vergl. auch das ganze Capitel, z. E. Virtus tota nostra est, quia posita est in voluntate faciendi bona.

Schöpfer den Menschen Kräfte zum Guten gegeben, daß er ihnen durch Jesum die Lehre der Tugend bekannt gemacht hat, und daß er denen, welche diese Lehre annehmen und befolgen, dereinst eine selige Unsterblichkeit schenken wird.

§. 226.

In der gegenwärtigen Periode war es also die allgemeine Lehre der Christen, daß es Gottes gütige Absicht sey, die Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zu führen, daß aber der Mensch dabey nicht unthätig bleiben dürfe, sondern sich die Erwerbung und Bewahrung des Glaubens und der Tugend sorgfältig müsse angelegen seyn lassen. Es liegt, schliessen sie hieraus, die Schuld an dem Menschen selbst, wenn er verloren geht. Daß der Glaube hingegen und die Tugend ein bloßes Geschenk Gottes sey, wobey der Mensch sich leidend verhalte, daran hat kein einziger der damaligen Lehrer gedacht, sondern alle führen den Glauben und die Tugend auf den freyen Willen des Menschen, vermöge dessen er sowohl das Gute als das Böse wählen könne, zurück. Die Griechischen Lehrer entwickeln den Begriff dieses freyen Willens mit großer Deutlichkeit und Bestimmtheit. Sie reden zwar von einem göttlichen Beystande zum Guten, setzen diesen aber blos darin, daß Gott Anweisungen und Antriebe zum Guten, und Kräfte zum Handeln giebt. Hingegen den Entschluß jenen Anweisungen und Antrieben zu folgen oder nicht zu folgen, und den Gebrauch dieser Kräfte zum Guten oder Bösen lassen sie blos von dem Menschen selbst abhän-

gen. — Die Lateinischen Lehrer reden schon unbestimmter. Tertullian und weit mehr Cyprian scheinen alles Gute was in dem Menschen ist, lediglich Gott zuzuschreiben. Ob man gleich aus andern Stellen sieht, daß das ihre eigentliche Meinung nicht ist; so konnte doch Augustin dadurch veranlaßt werden, sie als Vorgänger seines antipelagianischen Systems anzusehen. Arnobius und Lactantius hingegen, die keine göttliche besondre Gnadenwirkungen zu kennen scheinen, haben einen sehr geringen Einfluß auf die Denkungsart der folgenden Zeitalter gehabt.

Man hat die Kirchenväter oft damit entschuldigt, daß sie vor der Pelagianischen Streitigkeit nicht behutsam genug sich ausgedrückt, und daß besonders der Eifer gegen die Gnostiker sie zuweilen verleitet habe, dem Menschen zu viel zuzuschreiben — daß sie aber besser gedacht als geredet hätten. Solche Ausflüchte sind bloße Kunstgriffe, wodurch man die spätere Dogmatik mit der Geschichte gewaltsam in Harmonie bringen will, und zu denen der unbefangne Geschichtschreiber sich niemals erniedrigen wird. — Es ist allerdings wahr, daß man in der frühern Zeit die Bestimmtheit des Ausdrucks nicht suchen darf, die nachher statt fand, dies rührte aber daher, weil die Begriffe selbst nicht deutlich und bestimmt gedacht wurden. Es ist ferner wahr, daß den Kirchenlehrern der Widerspruch gegen die Gnostiker Veranlassung wurde die Lehre von der Freyheit des Menschen genauer auseinander zu setzen, aber daraus folgt nicht, daß man ihre Erörterungen nicht für den Ausdruck ihrer

eignen

eignen Ueberzeugung ansehen dürfte. Gerade bey diesem Dogma sind vielmehr die Erklärungen der ältern Kirchenväter so bestimmt und unzweydeutig, daß man sie ohne offenbare Künsteley gar nicht misverstehen kann.

Funfzehnter Abschnitt.

Lehre von der Taufe.

Gerardi Joannis Vossii de baptismo disputationes XX. in Vossii Opp. t. VI. Amstel. 1701. Diese Dissertationen gehören hierher, weil in ihnen viele Stellen aus den alten Schriftstellern gesammelt sind.

Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten von Johann August Stark. Leipzig 1789.

§. 227.

Johannes, der als strenger Sittenlehrer unter seinem Volke auftrat, bediente sich der Taufe, um die Juden auf ihre Sünden aufmerksam zu machen, und sie zu erinnern, daß sie ihre Seele von Lastern reinigen müßten, wie ihr Körper durch das Wasser gereinigt werde, wenn sie würdige Mitglieder des nahen Messianischen Reichs seyn wollten. Jesus führte ebenfalls die Taufe bey seinen Schülern ein, und bestimmte sie zu einer Einweihungs-Cerimonie in seine Religionsgesellschaft. Matth. 28, 19. Die Apostel, folgsam den Anweisungen ihres Lehrers, tauften alle diejenigen, welche sich zum Glau-

ben

ben an Jesum bekannten. Einen genauern Unterricht über den Inhalt des Christenthums liessen sie nicht vor der Taufe hergehen, sondern auf dieselbe folgen. Dabey schärfen sie es den Christen nachdrücklich ein, daß die Taufe sie zur Ablegung der Sünde und zu einem tugendhaften Leben verbinde, und daß die leibliche Abwaschung an sich keinen Werth habe. 1. Petr. 3, 21. Röm. 6, 4.

In der folgenden Zeit als die christlichen Gemeinden eine festere Einrichtung erhalten hatten, wurde in der Art, wie man die Taufe ertheilte, eine Veränderung getroffen. Anstatt denjenigen, der sich zum Glauben an Jesum als einen göttlichen Gesandten bekannte, sogleich zur Taufe zuzulassen, wurde die Classe der Katechumenen gestiftet. Wer ein Christ werden wollte, mußte vorher eine Probezeit aushalten, durch ein untadelhaftes Leben seine Aufrichtigkeit beweisen, und Unterricht über die Hauptstücke des Glaubens empfangen, und erst alsdann, wenn er in dieser Probezeit würdig und tüchtig befunden war, ertheilte man ihm die Taufe. — Die Absichten dieser Einrichtungen, den Zutritt unwürdiger Glieder zu verhindern, und das Christenthum selbst ehrwürdiger darzustellen, indem man die Aufnahme in dasselbe etwas erschwerte, sind leicht zu entdecken.

Befremdender dagegen könnten die ausnehmend hohen Vorstellungen und die glänzenden Beschreibungen scheinen, welche wir schon in dieser Periode von den Kräften und Wirkungen der Taufe antreffen. Dennoch die-

bieten sich mehrere Betrachtungen an, welche das Befremdende einer solchen Erscheinung aufklären. In keinem Stücke ist eine Religionslehre so schnellen und großen Veränderungen ausgesetzt, als in ihren Gebräuchen. Die folgenden Zeitalter sind immer ängstlich besorgt, ja nicht weniger in ihnen zu finden, als ihr Stifter in sie legte, und durch diese Besorgniß sind sie der größten Versuchung ausgesetzt, zuviel in ihnen zu suchen. Je verständlicher und einfacher deswegen ein Gebrauch ist, desto leichter und begieriger ahnet man in ihm einen tiefverborgenen Sinn und ein erhabenes Geheimniß. Und indem die Lehrer solche Gebräuche ihren Glaubensgenossen anpreisen, oder Fremden ehrwürdig machen wollen, werden sie von dem Feuer der Begeisterung zu Beschreibungen fortgerissen, die mehr rednerisch als genau sind, die aber zugleich neue Erwartungen von der Kraft solcher Gebräuche erregen. So gieng es den christlichen Lehrern bey der Taufe. Sie wollten die Meinung hinwegräumen, daß diese Handlung eine leere und bedeutungslose Cerimonie sey, und glaubten deswegen nicht genug ruhmwürdiges und großes von ihren Wirkungen sagen zu können. Noch ein besondrer Beweggrund kam hinzu, der in den Umständen der damaligen Zeit lang, nämlich der Wetteifer mit den Heiden. Die Heiden hatten ihre Mysterien, in welche man nur nach einer beschwerlichen Vorbereitung und durch eine feierliche und cerimoniöse Weihung aufgenommen wurde. Solchen Weihungen legte man geheime Kräfte und ausserordentliche Wirkungen bey. Die Christen, welche den Heiden in keinem Stücke den Vorzug einräumen wollten, beeiferten sich deswegen,

gen, ihrer Einweihung der Taufe alle die Lobeserhebungen und noch größere beyzulegen, als den heidnischen Lustrationen zugeschrieben wurden 1).

§. 228.

Die umständlichste Beschreibung der Taufe liefert uns Justin der Märtyrer in seiner größern Apologie: „Diejenigen, welche überzeugt worden sind, und „das glauben, was wir lehren und darnach aus allen „Kräften leben zu wollen versprechen, werden angewiesen zu bethen und von Gott mit Fasten die Vergebung der vorher begangnen Sünden zu erbitten, wobey wir mitbethen und mitfasten. Hierauf werden sie „von uns an einen Ort, wo Wasser ist, geführt, und „auf eben die Art wiedergebohren, wie auch wir sind „wiedergebohren worden. Sie werden nämlich alsdann „auf den Namen Gottes des allgemeinen Vaters und „Herrn, und unsres Erlösers Jesu Christi und des heiligen Geistes in dem Wasser gebadet. Denn Christus hat gesagt: Wenn ihr nicht wiedergebohren werdet; so könnet ihr nicht in das Himmelreich kommen. „Daß der Gebohrne nicht wieder in den Leib seiner „Mutter gehen kann, [daß also hier von keiner neuen „leiblichen Geburt die Rede seyn kann] ist einem jeden „einleuchtend. Auch Jesajas redet von der Art, wie „der

1) Die mehrsten christlichen Lehrer sahen in den Weihungen der Heiden nur betrügerische Nachäffungen der christlichen Taufe, die auf Anstalten des Teufels zur Bethörung der Menschen eingeführt seyen. Just. Ap. mai. p. 80.

„der reuevolle Sünder den Sünden entfliehen soll Jes. „1, 16 : 20. — Die Aposteln erklären uns diese Sache „auf folgende Art. Da wir ohne unser Wissen und Zu„thun — gebohren, und in bösen Gewohnheiten und „Sitten erzogen sind, sollen wir nicht Kinder der Unwis„senheit und Nothwendigkeit bleiben, sondern Kinder der „Wahl und Einsicht werden, und in dem Wasser Verge„bung der vorherbegangnen Sünden erhalten. Deswe„gen wird über dem, der wiedergebohren zu werden „wünscht, und seine Sünden bereut, der Name Gottes „des allgemeinen Vaters und Herrn genannt. — Die„ses Bad heißt Erleuchtung [φωτισμος], weil die Seelen „derer, die dieses lernen, erleuchtet werden. Auch wird „der Erleuchtete [Getaufte] auf den Namen Christi, der „unter Pontius Pilatus gekreuziget wurde und auf den „Namen des heiligen Geistes, welcher durch die Prophe„ten die Schicksale Jesu vorherverkündigt hat, abge„waschen 1)."

Hier erscheinen die Vorstellungen über die Taufe noch sehr einfach. Die Taufe ist der feierliche Uebergang zum Christenthum und es wird bey ihr Glaube und Reue über die vorigen Sünden gefordert. Sie führt zwar erhabene Namen, sie heißt Erleuchtung, Wiedergeburt, allein der Verfasser scheint nicht deswegen der Taufe selbst eine besondre und geheime Kraft beyzulegen, da er die Erleuchtung ausdrücklich auf den Unterricht zurückführt. — Hiermit verdient noch eine andre Stelle Justins verglichen zu werden: „Durch das Bad der Reue und

„Er-

1) Apol. mai. p. 79. 80.

„Erkenntniß, welches für die Sünden der Völker Got„tes angeordnet ist, wie Jesajas sagt, glauben wir und „erkennen, daß eben die Taufe, die er vorherverkündigt, „welche allein die Reuevollen reinigen kann, das Wasser „des Lebens ist. — Was nützet eine Taufe, die den „Leib reinigt? Waschet vielmehr durch die Taufe den „Zorn, die Habsucht, den Neid von Eurem Gemüthe „ab 2).“

§. 229.

Bey den andern Kirchenlehrern finden wir höhere Begriffe von der Taufe deutlicher ausgedrückt. Sie stimmen darin überein, daß durch die Taufe und bey dem Empfang derselben nicht nur alle vorherbegangne Sünden des Menschen aufgehoben und weggetilgt werden, sondern daß auch die Seele verändert und mit neuen Kräften zum Guten ausgerüstet werde. Schon bey Barnabas heißt es: „Voll von Sünde und Unreinigkeit „steigen wir in das Wasser hinab, aber wir steigen so „heraus, daß wir Früchte tragen im Geiste, indem wir „Furcht und Hoffnung im Herzen haben 1).“ Hermas führt es als gemeine Lehre der Christen an, daß man ins Wasser [bey der Taufe] hinabsteige, um Vergebung der Sün-

2) Dial. cum Tryph. p 114. Hiernach sind auch die andern Stellen zu erklären, wo Justin sagt, daß wir zur Vergebung der Sünden abgewaschen seyen ib. p. 140. Auch: „Christus hat uns von den schwersten Sünden durch seinen Kreuzestod und durch die Reinigung vermöge des Wassers (δι ὕδατος ἁγνισμοῦ) erlöset.“ Ibid. p. 184.

1) Barnab. ep. c. 11.

Sünden zu erlangen 2) und Theophilus findet in dem am fünften Schöpfungstag über die Wasserthiere ausgesprochenen Segen ein Vorbild davon, daß die Menschen Buße und Vergebung der Sünden durch das Wasser und das Bad der Wiedergeburt erhalten sollen, wenn sie zu der Wahrheit sich wenden, wiedergebohren werden [d. i. sich taufen lassen] und Gottes Segnungen annehmen 3). Clemens von Alexandrien giebt von den Wirkungen der Taufe rednerische und prächtige Beschreibungen. „Jesus „wurde sogleich durch die Taufe vollkommen. Eben so „geht es mit uns. Indem wir getauft werden, werden „wir erleuchtet; indem wir erleuchtet werden, werden „wir zu Kindern [Gottes] gemacht; indem wir Kinder „Gottes werden, werden wir vollendet; indem wir vollendet werden, werden wir unsterblich gemacht 4). „Diese Handlung führt mehrere Namen Gnade [χαρισμα], „Erleuchtung [φωτισμα], Vollendung [τελειον] und Bad „[λουτρον]. Bad heißt sie, weil wir dadurch uns von „den Sünden reinigen; Gnade, weil uns die mit den „Sünden verdiente Strafe erlassen wird; Erleuchtung, „weil wir dadurch zum Anschauen des heilbringenden „Lichts

2) Hermae Past. Mand. IV. §. 3. p. 90.

3) Ad Autol. l. II. p. 361.

4) βαπτιζομενοι, φωτιζομεθα, φωτιζομενοι υιοποιουμεθα, υιοποιουμενοι τελειουμεθα, τελειουμενοι απαθανατιζομεθα. Das Wort τελειουσθαι wurde von der Weihe zu Mysterien gebraucht und Clemens will damit sagen: Wer getauft ist, kann nicht mehr als Kind oder Lehrling angesehen werden, sondern ist völlig in die Religion eingeweiht.

„Lichts gelangen d. i. die Gottheit betrachten; die Vollendung aber weil uns alsdann weiter nichts fehlt, denn „was könnte dem fehlen, der Gott erkannt hat? — Wer „nur wieder gebohren und erleuchtet [d. h. getauft] ist, „wird sogleich frey von aller Finsterniß und bekommt „Licht. So wie der mit dem Staar behaftete in dem „Augenblick richtig sieht, wo das äussere Hinderniß des „Sehens weggenommen ist; so erhalten auch wir, indem „wir uns taufen lassen, ein freyes und helles Auge des „Geistes, indem die verfinsternden Sünden gleich einem „Nebel durch den göttlichen Geist weggetrieben werden 5). Nicht lange nachher fährt Clemens fort: „Die Bande „[des Irrthums und der Sünde] werden aufs schnellste „gelöst durch den Glauben des Menschen und die Gnade „Gottes. Die Sünden werden nämlich getilgt durch das „einzige bewährte Heilmittel, die vom Logos verordnete „Taufe. Wir waschen da alle Sünden ab, und sind in „demselben Augenblick nicht weiter böse. Dieses ist die „einzige Gnade der Erleuchtung, daß wir nicht mehr „die Sinnes und Handlungsart wie vor der Abwaschung „haben 6).“ Die Valentinianer behaupteten, durch die Taufe werde die Seele filtrirt und die bösen Geister, welche sich in ihr angehängt und festgesetzt haben, abgeschie-

5) Paedag. l. I. c. 6. p. 113 et 114.

6) τα δεσμα ταυτα ἡ ταχος ανιεται πιςει δε ανθρωπινη θεικη δε τη χαριτι· αφιεμενων των πλημμεληματων ἑνι Παιωνιω φαρμακω, λογικω βαπτισματι, ἁπαντα μεν ουν απολουμεθα τα ἁμαρτηματα, ὀυκετι δε εσμεν παρα ποδας κακοι· μια χαρις ἀυτη του φωτισματος, το μη τον αυτον ἐιναι τω πριν ἤ λουσασθαι τροπον. Ib. p. 116.

schieden 7). Clemens trägt auch kein Bedenken, die Taufe ein Filtrirtmittel [διυλισμον] zu nennen, wodurch wir der Sünden entsagen und dem ewigen Licht entgegen eilen 8). Ohne allen Zweifel deuten die Ausdrücke des Clemens alle zusammengenommen auf eine augenblickliche Veränderung, welche bey der Taufe mit dem Menschen vorgehen soll, hin.

Origenes schreibt der Taufe ebenfalls die Wirkung zu, daß man durch sie Vergebung der Sünden erhalte. „Alle Arten von Sünden werden weggenommen, wenn „wir zu dem heilbringenden Bade kommen 9).“ Allein er bemerkt auch, daß der Mensch nicht ohne Behutsamkeit zur Taufe nahen dürfe, und die Sünde abgelegt haben müsse, wenn die Taufe ihm nützlich seyn soll 10). Er sieht zwar die Taufe nur als ein äusseres Symbol von der inneren Reinigung an 11), aber an einem andern Ort, wo er eben dieses wiederholt, nennt er doch die Taufe den Anfang und die Quelle der göttlichen Gnadengeschenke, weil sie dem heiligen Geiste den Weg bahne, in die Herzen herabzukommen 12).

§. 230.

7) Theodoti excerpta in Opp. Clem. p. 991.

8) Paed. l. c. p. 117.

9) In Jes. Nave Hom. XV. Opp. t. II. p. 434. Deine Gewänder sind gewaschen, als du zu der Gnade der Taufe kamst. Du bist gereinigt von jeder Befleckung des Geistes und Fleisches. In Ex. Homil. XI. Opp. t. II. p. 172.

10) Homil. XXI. in Luc. Opp. t. III. 957.

11) Adv. Cels. l. III. §. 51. Opp. t. I. 481.

12) Comm. in Ev. Johann. Opp. t. IV. p. 133.

§. 230.

Noch höher und stärker reden die lateinischen Schriftsteller Tertullian und Cyprian von den Kräften der Taufe. Der erste hat eine besondere Abhandlung von der Taufe geschrieben, aus der ich hier die merkwürdigsten Aeusserung aushebe. Ganz deutlich stellt er die Behauptung auf, daß der Geist Gottes auf das Taufwasser herabkomme, und diesem eine heiligmachende Kraft mittheile 1). „So wie durch den Engel, der den Teich Bethesda bewegte, jährlich einer von einer leiblichen „Krankheit geheilt wurde; so werden durch die Taufe „noch größere Dinge ausgerichtet. Ewiges Heil wird „durch sie ertheilt, täglich werden Haufen von Men„schen gerettet, von der Schuld und Strafe befreyt, „und durch die Abwaschung ihrer Vergehungen dem „Tode entrissen. Der Mensch wird durch die Taufe „zu der Aehnlichkeit mit Gott zurückgebracht, indem „er den Geist Gottes wieder empfängt, den er durch „die Sünde verloren hatte 2)." Doch will Tertullian nicht, daß der Mensch im Wasser [bey der Taufe] den Geist Gottes erhalte; er wird nur dadurch gereinigt, und unter der Aufsicht eines Engels auf den Empfang des heiligen Geistes vorbereitet. Er nimmt deswegen einen besondern Engel als Vorsteher der Taufe an, welcher

1) Supervenit statim spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt De bapt. c. 4. Im vorhergehenden und folgenden wird diese Idee durch einige hierher gezogene biblische Stellen und andre Vergleichungen weiter ausgeführt.

2) c. 5.

cher den Menschen zu der Abwaschung seiner Sünden, die der Glaube erlangt und die durch den Vater Sohn und Geist versiegelt wird, führe, und dadurch dem heiligen Geist den Weg bahne 3). Die einmalige Tauf nimmt allen Schmutz, alle Unreinigkeit der Sünde hinweg 4).

Noch beredter spricht Cyprian von den Wirkungen der Taufe. Mit den dunkelsten Farben schildert der afrikanische Lehrer seinen vorherigen Zustand, wo er in Verirrungen versunken, von Lastern fest bestrickt war und fast an der Möglichkeit seiner Besserung verzweifelte. Allein die Taufe, sagt er, war es, die ihn diesen traurigen Zustande entriß, und ihn plötzlich zu einem ganz andern Menschen umschuf. „Nachdem das „wiedergebährende Wasser alle Unreinigkeiten des vorigen Lebens abgewaschen hatte, und nun in die versöhnte und reine Brust Licht von oben herab sich ergoß; nachdem ich himmlischen Lebensgeist eingeathmet „hatte, und mich die zweyte Geburt zu einem neuen „Menschen umbildete; da wurde sogleich auf eine unglaubliche Art das vorher Zweifelhafte mir sicher, das „Verschlossene offen, das Dunkle hell, das Schwierige „leicht,

3) Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur; sed in aqua emundati, sub angelo Spiritui sancto praeparamur. Sic Joannes praecursor Domini fuit, praeparans vias eius, ita et angelus arbiter baptismi superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat, obsignata in patre, filio et spiritu sancto. c. 6.

4) c. 15.

„leicht, das Unmögliche möglich. Da erkannte ich, „daß mein nach der leiblichen Geburt [d. h. so lange „ich noch nicht getauft war] den Sünden ergebenes Le„ben, nun angefangen habe Gott geweiht, und vom „heiligen Geist beseelt zu seyn 5)." Ganz ähnlich spricht Lactantius: Durch Ein Bad wird alle Bosheit weggenommen werden 6).

Unter den Gnostischen Partheyen herrschten manche besondre Vorstellungen von der Kraft der Taufe. Einige von ihnen erklärten die Wassertaufe für unnöthig 7). Die Valentianer hingegen glaubten, daß durch sie die Menschen von dem Fatum, dem sie sonst unterworfen sind, und das vermöge des Einflusses der Gestirne von den bösen Geistern eingeführt ist, frey würden 8). Menander schrieb der Taufe die Wirkung zu, daß sie unsterblich mache, und vor dem Tode schütze

5) Postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus ac purum, desuper se lumen infudit; postquam coelitus spiritu hausto, in novum me hominem nativitas secunda reparavit; mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare, quod prius difficile videbatur. De gratia Dei p. 3. cf. ep. 69 ad Magnum p. 188. wo auch gesagt wird, daß die bösen Geister durch die Taufe ausgetrieben werden. ep. 73. ad Jubaj. p. 203. cf. Ep. 70 et 74.

6) Instit. l. III. c. 26. cf. l. VII. c. 5.

7) Iren. adv. haer. l. I. c. 21. Theodoret. haeret. fab. ep. l. I. c. 10. Tert. de bapt. c. 1.

8) Theod. excepta in Opp. Clem. p. 987.

schütze 9) und eben dieses lehrten die Valentianer 10). Tertullian hätte sich in der angeführten Stelle keinen Spott über Menanders Taufe erlauben sollen, denn schwerlich wollte dieser behaupten, daß seine Taufe vor dem zeitlichen Tode bewahre, und wenn er ihr einen Einfluß auf künftige Unsterblichkeit zuschrieb, so waren weder Tertullian noch andre Lehrer von eben dieser Meinung entfernt 11).

§. 231.

Die Art wie die Taufe von den Christen verrichtet wurde, darf in einer Geschichte der Dogmen nicht beschrieben werden, sondern bleibt der Geschichte der christlichen Gebräuche überlassen 1). Es darf nur bemerkt werden, daß die Taufe allgemein durch Eintauchung in das Wasser, und zwar durch dreymalige auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes geschah

9) Tert. de anima c. 50.

10) Theod. excepta §. 80. in Opp. Clem. p. 987.

11) Tertull. de bapt. c. 1. 2. Iren. l. III. c. 17. §. 2. Clem. Al. Paed. l. I. c. 6. p. 113 et 117.

1) Jos. *Bingham* origines sive antiquitates ecclesiasticae vertit J. H. Grischovius. Vol. IV. Dieser Band handelt ganz von der Taufe. Ueberhaupt aber bedarf das Binghamsche Werk, das die folgenden Schriftsteller über die christlichen Alterthümer fast blos abgeschrieben oder excerpirt haben, nicht nur manche Berichtigung, sondern auch eine mehr kritische Anordnung, durch die chronologisch gezeigt würde, wie die Gebräuche allmählich sich ausbildeten oder veränderten.

schah 2). Nur einige Gnostiker erlaubten sich hierin Veränderungen. So tauften z. B. die Marciten auf den Namen des unbekannten Vaters, auf die Wahrheit die Mutter von allem, auf den, der auf Jesum zur Vereinigung herabgekommen ist und auf die Gemeinschaft der Kräffte 3).

Erst in dem dritten Jahrhundert wird einer Taufe bey Kranken, die nicht durch Eintauchung, sondern durch Begiessung geschah, erwähnt. Cornelius Bischoff zu Rom ergreift die Gelegenheit, den ihm verhaßten Novatus verdächtig zu machen, indem er ihm vorwirft, er sey nicht gehörig, sondern nur auf dem Krankenbette getauft worden 4). Hingegen Cyprian hält eine solche Krankentaufe — wenn sie im Nothfalle ertheilt werde — für völlig zureichend und gültig, weil die Gnade Gottes an keine Einschränkung gebunden ist, und weil im A. T. mehrere Beyspiele von Reinigungen, die durch blose Besprengung geschehen, vorkommen 5). Nach seiner Meinung soll deswegen nach einer solchen Besprengung, wenn der Kranke gesund wird, keine neue Taufe vorgenommen werden 6).

Daß

2) Tertull. adv. Prax. c. 26. de coron. c. 3.

3) Iren. l. I. c. 18.

4) Ap. Euseb. in Hist. eccles. l. VI. c. 43.

5) Cypr. ep. 69. ad Magnum p. 185 seq.

6) l. c.

Daß überhaupt die Taufe nur einmal geschehen müsse, darin sind alle Lehrer einstimmig 7) und Cyprian verwirft den ihm beygelegten Namen eines Wiedertäufers mit Abscheu 8).

§. 232.

Daß einige Gnostiker die Taufe für unnöthig hielten, und sie als eine äussere Cerimonie geringschätzten, ist schon bemerkt worden. Hingegen die Katholischen mußten eine desto höhere Wichtigkeit auf sie legen, je größere Wirkungen sie sich von ihr versprachen. Schon Hermas lehrt, daß das Siegel der Predigt [die Taufe] durchaus nöthig sey, um aus dem Todtenreiche befreyt zu werden, und in das Reich Gottes einzugehen 1). Irenäus, der auch die Taufe für ein Mittel zur Unsterblichkeit hält, sieht sie und den heiligen Geist für nothwendig an, um zum Leben zu gelangen 2). Ohne die Taufe kann, nach Origenes, keine Vergebung der Sünden stattfinden 3). Hierüber breitet sich Tertullian weiter aus. Daß niemand selig werden könne ohne Taufe, beweist er aus dem Ausspruche Jesu: Wer nicht wiedergebohren wird aus dem Wasser, kann nicht in das Himmelreich kommen.

Hier

7) Tertull. de bapt. c. 15. Cypr. ep. 63. pag. 151. Clem. Strom. l. III. p. 548.

8) Z. B. Ep. 71. ad Quintum p. 193.

1) Past. Simil. IX. §. 18.

2) Iren. l. III. c. 17. §. 2. p. 208.

3) Exhort. ad. Mart. §. 30. Opp. t. I. pag. 292. In Gen. Hom. XIII. Opp. t. II. p. 97.

Hier stößt ihm aber der Zweifel auf, daß hiernach auch die Seligkeit der Apostel zweifelhaft werde, da wir von keinem als von Paulus lesen, daß er getauft worden sey. Sie seyen, erwiederte er darauf, von Johannes getauft worden. Auch könne der beständige Umgang mit Jesu bey ihnen ein Ersatz für die Taufe gewesen seyn. Dein Glaube hat dir geholfen, und deine Sünden sind dir vergeben, sagte Jesus zu einem der glaubte und doch nicht getauft war. — Allein er bemerkt, daß daraus so wenig, als aus dem Beyspiel Abrahams etwas gegen die gegenwärtige Nothwendigkeit der Taufe gefolgert werden könne 4). Cyprian ist in diesem Punct mit Tertullian, den er verehrte, einverstanden 5).

Die Ueberzeugung von der hohen Nothwendigkeit der Taufe gab zu manchen andern Meinungen Gelegenheit. Man wollte nicht gern zugeben, daß jemand ohne getauft zu seyn, zur Seligkeit gelange, weil man fürchtete, die Taufe möchte alsdann als etwas überflüssiges erscheinen. Man wollte aber auf der andern Seite die Frommen des A. T., welche keine Taufe bekommen hatten, nicht von der Seligkeit ausschliessen. Deswegen suchte man bey dieser Schwierigkeit den Ausweg, daß jene Patriarchen und Glaubige in der Unterwelt getauft,

4) De bapt. c. 12. 13. Auch hernach bemerkt er, daß im Falle der Noth ein Laye die Taufe verrichten könne, und setzt hinzu, dieser sey Schuld an dem Verderben eines Menschen, wenn es er unterlasse. Reus erit perditi hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit cap. 17.

5) Z. B. ep. 73 ad Jubai. p. 207. 208.

und dadurch auf das ewige Leben zubereitet worden seyen. So lehrt Hermas 6) und Clemens von Alexandrien wiederholt nicht nur dasselbige, sondern dehnt auch die Ertheilung der Taufe in der Unterwelt über gutgesinnte Heiden, welche von Christo nichts gehört haben, aus 7).

Doch setzte man noch ein andres Surrogat für die Taufe, nämlich den Märtyrertod fest, den man deswegen die Bluttaufe nannte. Personen, die für das Christenthum, ungeachtet sie noch nicht getauft waren, Martern und den Tod ausstanden, um dieses Mangels willen die Seligkeit abzusprechen, schien zu hart, und stimmte zu wenig mit der hohen Ehrfurcht und Bewunderung überein, womit man die Märtyrer betrachtete. Deswegen nahm man an, daß solche Personen durch Vergiessung ihres Bluts eben das, und zwar noch vollkommner erhielten, was sonst durch das Wasserbad erlangt wird. Man eignete also der Bluttaufe die Kraft zu, daß sie den Mangel der Wassertaufe völlig und überreichlich ersetze, und daß sie, wenn die Wassertaufe vorhergegangen sey, die nach derselben begangnen Sünden auslösche 8).

§. 233.

Die Untersuchung, wie die älteste Kirche über die Kindertaufe dachte, hat um destomehr den Fleiß der neuern

6) Past. l. c.

7) Strom. l. II. p. 452. l. VI. p. 762 et 763.

8) Orig. exhort. ad Mart. §. 30. Opp. t. I. 292 seq. Tertull. de bapt. c. 16. Cypr. ep. 73. p. 208.

neuern Gelehrten beschäfftigt, weil sowohl die Vertheidiger als die Gegner der Kindertaufe sich auf Zeugnisse des Alterthums berufen haben, und mit Recht sich darauf berufen konnten.

William Wall history of infant baptism zuerst London 1705. und hernach mehrmals mit Vermehrungen gedruckt, bekannter aber in der lateinischen Uebersetzung Guilielmi Walli Historia Baptismi infantum — latine vertit, nonnullis etiam observationibus et vindiciis auxit Jo. Ludov. *Schlosser*. Vol. I. Bremae 1748. Vol. II. Hamburgi 1753. Mit Gelehrsamkeit allein nicht ohne Partheylichkeit sucht Wall die Kindertaufe aus der Geschichte zu vertheidigen 1).

Jo. Georgii Walchii Historia Paedobaptismi quatuor priorum seculorum. In eiusdem Miscellaneis sacris p. 487 seqq. Sie zeugt, wie alle Schriften dieses Gelehrten, von vieler Belesenheit, aber weit wenigerer Beurtheilung und eigner freyer Ansicht.

In dem N. T. findet sich kein einziges sichres Zeugniß weder für noch gegen die Kindertaufe. Die Beweise für sie, welche man aus einigen Stellen z. B. Marc. 10, 14. Matth. 18, 4. 6. und andern, oder aus dem Umstande, daß die Apostel ganze Familien getauft haben z. B. 1. Cor. 1, 16. hernahm, sind allgemein als untauglich

1) Die Streitschriften, welche Wall mit Joh. Gale und Andern über dieses Werk wechselte s. in J. G. Walchii Biblioth. theol. t. II. p. 21.

lich anerkannt. Eben so leicht hat man die gegen sie aus Matth. 28, 19. erhobene Bedenklichkeit durch die Bemerkung gehoben, daß μαθητευειν nicht lehren, sondern in die Zahl der Anhänger Jesu aufnehmen, heisse 2).

Bey den christlichen Schriftstellern vor Tertullian wird der Kindertaufe gar nicht erwähnt, und wenn sie etwas von der Taufe sagen, so bezieht sich es blos auf Erwachsene. Man führt zwar einige Stellen an, die aber schwerlich das beweisen dürften, was man durch sie beweisen will. So heißt es bey Justin: Sie [die geistliche Beschneidung] haben wir durch die Taufe, da wir Sünder geworden waren, durch Gottes Gnade empfangen, und alle können ohne Unterschied dazu gelangen 3). Allein aus den folgenden Seiten ist sichtbar, daß hier denen, die Jesum für den Messias anerkennen, der freye Zugang zur Taufe zugesprochen wird. Die Allgemeinheit des Zugangs bezieht sich also auf Juden und Heiden, nicht aber auf Kinder.

Auch

2) Jesus befiehlt seinen Aposteln aus allen Nationen neue Mitglieder in seine Religionsgesellschaft aufzunehmen 1) durch die Taufe βαπτιζοντες u. s. w. 2) durch Unterricht διδασκοντες u. s. w. Hier bleibt inzwischen immer noch die Frage übrig, ob es wohl die Absicht Jesu gewesen seyn könne, daß die Apostel auch bey denjenigen das erste Stück dieses Auftrages vollziehen sollten, bey denen das zweyte Stück desselben noch gar nicht stattfand?

3) Dial. cum Tryph. p. 139.

Auch aus Irenäus wird eine Stelle angeführt. „Christus wollte alle selig machen, alle nämlich, welche „durch ihn Gott wiedergebohren werden [omnes qui „per eum renascuntur in Deum] Kinder und Kleine, „Knaben, Jünglinge und Alte. Deswegen ist er durch „alle Perioden des menschlichen Lebens hindurchgegan„gen. Zum Beßten der Kinder ward er ein Kind und „den Kleinen ein Kleiner, um die welche dieses Alter „haben zu heiligen, und ihnen zugleich ein Beyspiel „der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit und des Gehor„sams zu werden. So ist er auch für die Jünglinge „ein Jüngling — für die Alten ein Alter gewor„den u. s. w 4)." Hier beruht der ganze Beweis darauf, daß wiedergebohren werden nach dem damaligen Sprachgebrauche getauft werden bedeuten kann. Zugleich ist aus der Stelle sichtbar, daß Irenäus von solchen Kindern redet, die schon Beyspiele der Frömmigkeit erkennen und benutzen können.

§. 234.

Die erste deutliche Erklärung über die Kindertaufe, die aber dieser nicht günstig ist, treffen wir bey Tertullian an. „Daß die Taufe nicht leichtsinnig zu „bewilligen sey, mögen diejenigen bedenken, welche sie „zu ertheilen haben. — Bey den Beyspielen im N. „T., daß die Taufe sehr schnell ertheilt wurde, traten „ganz besondre Umstände ein. — Nach den Umstän„den und dem Alter einer jeden Person ist der Auf„schub

4) Adv. haer. l. II. c. 22. §. 4. p. 147.

„schub der Taufe nützlicher, besonders in Absicht auf „die Kinder. Warum ist es denn nöthig, die Tauf„pathen in die Gefahr zu verwicklen, welche durch „den Tod an der Erfüllung ihres Versprechens gehin„dert, oder durch eine hervordringende böse Gemüths„art [des Kindes] betrogen werden können. Der Herr „sagt zwar: Hindert sie nicht, zu mir zu kommen. „Sie mögen also kommen, wenn sie erwachsen; sie „mögen kommen, wenn sie lernen, und von der Ab„sicht, zu der sie kommen unterrichtet sind; sie mögen „Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. „Warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der „Sünden? Man handelt selbst in weltlichen Dingen „bedachtsamer. Sollte man dem, welchem man irdische „Dinge nicht anvertraut, himmlische anvertrauen? Sie „mögen erst verstehen um das Heil zu bitten, damit „man sehe, daß es auf ihre Bitten ertheilt werde 1)."

Man sieht aus dieser Stelle, daß es damals nicht ungewöhnlich war, kleine Kinder zu taufen. Denn gegen eine ganz ungewöhnliche Sache würde Tertullian nicht so umständlich streiten. Man sieht aber auch zugleich, wie unzufrieden der afrikanische Presbyter mit dieser Gewohnheit war. Zwar verwirft er sie nicht als gerade zu sündlich oder unchristlich; er wiederräth sie aber dringend, als nachtheilig und bedenklich. Dieses ist sie ihm um der Pathen willen, die alsdann etwas versprechen, was sie vielleicht nicht halten können, wenn sie etwa bald sterben, oder das Kind misräth. Sie

1) De bapt. c. 18.

ist es ihm aber auch um der Kinder willen, die als schuldlos noch keiner Vergebung bedürfen, und die billig erst vom Christenthum unterrichtet werden sollen, ehe sie feyerlich in dasselbe aufgenommen werden. Allein der Hauptgrund, welcher der Seele des Tertullians vorschweben mochte, ist hier nicht angegeben, und wird im folgenden zwar kenntlich genug bezeichnet, aber nicht deutlich entwickelt. „Wer die Wichtigkeit der Taufe erkennt, wird sich mehr fürchten sie zu empfangen, als sie „zu verschieben." Es war damals die allgemeine Meinung, daß durch die Taufe die sämtlichen vorher begangnen Sünden weggetilgt würden; daß hingegen für die nach derselben ausgeübten Sünden entweder keine Vergebung mehr übrig sey, oder doch nur mit großer Mühe und durch eine sehr schwere Buße erlangt werden könne. Aus Besorgniß also, daß man bey einer frühern Taufe einer größern Gefahr sich aussetze, die dadurch erhaltene Begnadigung wieder zu verlieren, schob man sie so lange als möglich auf, und aus eben dieser Besorgniß warnt Tertullian so nachdrücklich vor der Kindertaufe.

§. 235.

Weit günstigere Zeugnisse für die Kindertaufe gewähren die Schriften des Origenes. Dieser will zeigen, daß der Geburt des Menschen eine Unreinigkeit anklebe und beruft sich deswegen auf den Ausspruch Davids Ps. 51, 7., und Hiobs Cap. 14, 4. und fügt hernach hinzu: „Man darf auch nach der Ursache fragen, warum die „Taufe nach der Gewohnheit der Kirche auch den Kin„dern ertheilt wird, da doch die Taufe der Kirche zur

„Ver=

„Vergebung der Sünden ertheilt wird. Wenn also in „den Kindern sich nichts fände, das zur Vergebung und „Begnadigung nöthig hätte, so würde die Gnade der „Taufe überflüssig scheinen 1).“ Bey Gelegenheit des Reinigungsopfers, welches Maria für sich und Jesum brachte, berührt Origenes die Frage, mit der sich, wie er sagt, die Brüder d. i. die Christen oft beschäfftigten: „Die Kinder werden getauft zur Vergebung der Sün„den. Welcher Sünden? Oder zu welcher Zeit haben sie „gesündigt? Oder wie kann irgend ein Grund der Taufe „bey Kindern stattfinden, als nach dem Sinn der Stelle: „Niemand ist von Unreinigkeit frey, wenn er auch nur „einen Tag gelebt hätte? Weil durch die Taufe die Un„reinigkeit der Geburt abgelegt wird, deswegen werden „auch die Kinder getauft. Denn wer nicht wiedergeboh„ren wird aus Wasser und Geist kann nicht in das Reich „Gottes kommen 2). Für die eben gebohrnen Kinder „soll geopfert werden. Haben sie auch gesündigt? Da„von wird Hiob 14, 4. Ps. 51, 7. geredet. Deswegen „hat auch die Kirche von den Aposteln die Ueberlieferung „bekommen, den Kindern die Taufe zu ertheilen. Die„jenigen nämlich, welchen die verborgnen Mysterien an„vertraut waren, wußten, daß in allen eigenthümliche „Unreinigkeit der Sünde [genuinae sordes peccati] sich „finde, welche durch das Wasser und den Geist abgewa„schen werden müssen 3).“

Ori-

1) In Levit. Hom. VIII. Opp. t. II. p. 230.

2) In Lucam Hom. XV. p. 948. Siehe davon §. 168.

3) Comment. in ep. ad Rom. I. V. Opp. t. IV. p. 565. Das gleichfolgende: propter quas (sordes) etiam ipsum

Origenes stellt in diesen Stellen die Kindertaufe als einen unter den Christen gewöhnlichen Gebrauch auf, und leitet die Anordnung derselben von den Aposteln her Den Grund von ihr sucht er darin, daß auch die Kinder schon von ihrer Geburt an Unreinigkeiten an sich tragen, und deswegen einer Abwaschung bedürfen. Ueber die Vorstellungen, welche er sich von diesen Unreinigkeiten machte, habe ich mich schon im vorhergehenden erklärt §. 168. Es könnte wohl daraus ein Zweifel entstehen, daß alle jene Stellen nicht aus den Griechischen Schriften des Origenes, sondern aus lateinischen Uebersetzungen hergenommen sind; allein dieser Zweifel verschwindet großentheils, wenn man bedenkt, daß schwerlich zwey Uebersetzer, Rufin, der den Commentar über den Brief an die Römer und die Homilien über den Leviticus übertrug und Hieronymus, der die Homilien über den Lucas dollmetschte, dem Origenes so übereinstimmend einerley Meinung untergeschoben haben würde. Die Versicherung des Origenes, daß die Kindertaufe von der Apostolischen Tradition herrühre, möchte ich eben nicht für ein historisch gültiges Zeugniß ansehen. Denn es war damals gar zu gewöhnlich, daß jede Kirche ihre Einrichtungen auf die Apo-

sum corpus peccati nominatur, non ut putant aliqui eorum, qui transmigrationem in varia corpora introducunt, pro his, quae in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro ipso, quod in corpore peccati et mortis effecta est — rührt wahrscheinlich von Rufin her, der die Lieblingsidee des Origenes von der Präexistenz der Seelen, die vermuthlich hier ausgedrückt war, wegschnitt, und an deren Stelle etwas von dem seinigen hinsetzte.

Apostel zurückführte, um sie dadurch zu bestätigen und ehrwürdiger zu machen. Allein daß man zur Zeit des Origenes die Kindertaufe gehabt, sie für unbedenklich und nützlich gehalten habe, erhellt aus seinem Zeugniß vollkommen deutlich.

§. 236.

Cyprian hegte gegen Tertullian viele Hochachtung und pflegte gern den Aussprüchen desselben zu folgen. Allein in Absicht auf die Kindertaufe erklärt er sich für die entgegengesetzte Meinung. Fidus ein Bischof in Afrika fand Bedenken, die Kinder gleich in den ersten Tagen nach ihrer Geburt zur Taufe zuzulassen, und glaubte, daß bey ihr, eben so wie es bey der Beschneidung verordnet war, der achte Tag abgewartet werden müsse. Hierüber berathschlagte Cyprian mit einer Versammlung von 66 Bischöffen, und die Entscheidung wurde dem Fidus in einem Briefe bekannt gemacht. Keiner von den versammelten Bischöffen trat der Meinung des Fidus bey, sondern alle urtheilten, daß keinem gebohrnen Menschen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes versagt werden dürfe. „Denn, heißt es in dem Briefe, da der Herr in „seinem Evangelium sagt: Des Menschen Sohn ist nicht „gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, „sondern zu erretten; so dürfen auch wir, so viel von uns „abhängt, keine Seele verloren gehen lassen. Was „sollte etwa dem fehlen, der einmal in dem Leibe der „Mutter durch Gottes Hände gebildet ist? Uns mögen „wohl die Gebohrnen — allmählich zu wachsen scheinen; „allein alles, was Gott macht, ist durch die Majestät

„des

„des Schöpfers vollkommen. Aus dem [spielend und alle„gorisch gedeuteten] Beyspiel des Elisa, der sich auf den „todten Knaben der Sunamitin so legte, daß jedes „Glied auf das andre paßte 2. B. d. Könige 4, 34., zeigt „sich, daß alle Menschen, so bald sie geschaffen sind, „gleich sind, und daß das Alter wohl in weltlichen Din„gen, aber nicht vor Gott einen Unterschied macht. Sonst „müßte die Gnade, welche den Getauften ertheilt wird, „nach dem Alter der Empfänger größer oder kleiner seyn, „da doch der heilige Geist nicht nach dem Maas, son„dern nach der väterlichen Güte Allen gleich gegeben „wird."

„Auch das ist kein Hinderniß den Kindern die himm„lische Gnade zu ertheilen, daß du sagst, sie seyen in „den ersten Tagen nach der Geburt unrein. Denn es „heißt: Den Reinen ist alles rein. Niemand soll einen „Ekel gegen dasjenigen haben, was Gott zu schaffen ge„würdigt hat."

„Bey den Juden war zwar der achte Tag zur Be„schneidung bestimmt, aber dies sollte blos ein nun in „Erfüllung gegangenes Vorbild auf die Auferstehung „Jesu seyn, der am Tage nach dem Sabbath und also „am achten Tage auferstand."

„Deswegen glauben wir, man dürfe durch jene Ver„ordnung niemand von der Erlangung der Gnade abhal„ten, noch die geistliche Beschneidung nach der leiblichen „einschränken, sondern man müsse einen jeden zu der „Gnade Christi zulassen, da auch Petrus sagt: Niemand

„sey

„sey für gemein und unrein zu halten. Wenn etwas die „Menschen von der Erlangung der Gnade zurückhalten „könnte, so wären es vielmehr bey Erwachsenen und Al„ten ihre schwerere Sünden. Da aber auch den schwer„sten Verbrechern, die viele Sünden gegen Gott vorher „begangen haben, wenn sie hernach glauben, Vergebung „der Sünden ertheilt wird, und man niemanden von der „Taufe und Gnade ausschließt; wie viel weniger darf „man ein Kind zurückweisen, das als neugebohren in „nichts gesündigt hat, ausser daß es wegen seiner leibli„chen Abstammung gleich von seiner Geburt an mit dem „alten [von den ältesten Zeiten des Menschengeschlechts „an herrschenden] Tode angesteckt ist? welches zur Ver„gebung der Sünden desto leichter gelangt, da ihm nicht „eigne sondern fremde Sünden erlassen werden." —

„Wir haben deswegen in der Versammlung den „Schluß gefaßt, daß man von der göttlichen Gnade nie„mand zurückweisen dürfe. Da dieses im allgemeinen „gilt, so muß es auch, wie wir glauben, besonders in „Absicht auf die Kinder beobachtet werden, welche unsre „Hülfe und die göttliche Barmherzigkeit um destomehr „verdienen, weil sie gleich von ihrer Geburt an weinen, „und dadurch nichts anders thun, als um Hülfe „flehen 1)."

Dieser Brief ist ein desto wichtigeres Zeugniß für die Kindertaufe, da er uns nicht blos die Privatmeinung Cyprians, sondern das Urtheil so vieler Afrikanischen Bi-

1) Ep. 64 ad Fidum p. 158.

Bischöffe vor Augen legt. Ja selbst Fidus, gegen dessen Meinung das Schreiben gerichtet war, bezweifelte die Kindertaufe nicht an sich und überhaupt, sondern wollte nur, daß sie nicht vor dem achten Tage nach der Geburt verrichtet werden sollte. Endlich ist der Grund, auf dem das Urtheil der Afrikánischen Bischöffe beruhte, sichtbar genug. Sie sahen in der Taufe die nothwendige Bedingung der Vergebung der Sünde und der Gnade Gottes und wollten deswegen auch die Kinder nicht davon ausschliessen.

§. 237.

Ueberhaupt waren es zwey Meinungen — sie Vorurtheile zu nennen ist dem bloßen Geschichtschreiber nicht vergönnt — von denen die eine für die Kindertaufe, die andre gegen sie kämpfte. Die erste war die hohe Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe und wurde besonders auf den Ausspruch des Erlösers Joh. 3, 5. gebaut; so wie man in Beziehung auf einen andern Ausspruch Jesu Joh. 6, 53. auch den kleinen Kindern, wenn sie getauft waren, das Abendmahl reichte. Je fester man die Taufe und die Gnade Gottes zusammenknüpfte, je mehr man überzeugt war, daß ohne die Taufe keine Seligkeit zu hoffen sey, desto mehr mußte man eilen, damit die Kinder nicht durch einen frühen und unvermutheten Tod eines so unentbehrlichen Gnadenmittels beraubt werden möchten. Die andre Meinung, daß die Taufe völlige Sündenvergebung verschaffe, daß aber die nachher begangnen Sünden gar nicht oder sehr schwer weggetilgt werden könnten, führte zu dem entgegengesetzten

setzten Resultat. Denn jemehr Mißtrauen man in sich selbst setzte, und noch in der Folge in Sünden zu gerathen fürchtete, desto mehr war man geneigt mit der Taufe zu zögern und sie wo möglich auf den letzten Termin des Lebens zu versparen.

Das Eilen mit der Taufe fieng jedoch schon in der gegenwärtigen Periode an, die Oberhand zu bekommen, und wurde in der folgenden um desto leichter allgemein, da die Begriffe von einer angebohrnen Verdorbenheit höher gespannt und weiter ausgebreitet wurden.

§. 238.

Weit mehrere Bewegungen erregte eine andere Frage bey der Taufe, die Frage nämlich ob die von Ketzern verrichtete Taufe für gültig gehalten werden sollte? Von den ältesten christlichen Schriftstellern wird sie nicht berührt. Nur ein Ausspruch des Clemens von Alexandrien kann hierher gezogen werden, nach welchem die Taufe der Ketzer kein reines und ächtes Wasser ist 1). Deutlicher erklärt sich Tertullian. „Wir haben nur „Eine Taufe, sowohl nach dem Evangelium des Herrn, „als den Briefen der Apostel, weil Ein Gott, Eine „Taufe und Eine Kirche im Himmel ist. — Die Ketzer „haben nichts mit unsrer Anstalt gemein; denn die aufgehobene Gemeinschaft zeigt, daß sie Fremde sind. Ich „kann also in ihnen nicht anerkennen, was mir vorgeschrieben ist; denn sie und wir haben nicht Einen Gott,

„nicht

1) Clem. Stromat. l. I. p. 375.

„nicht denselben Christus, dieselbe Taufe, und da sie „keine richtige Taufe haben, haben sie ohne Zweifel gar „keine 2)." In dem dritten Jahrhundert kam es über diese Frage zu einem lebhaften Streite, dessen Ursprung und Wendung wir näher beschreiben müssen 3).

In den Gemeinden der Christen war in Absicht auf die Behandlung derer, welche von abgesonderten Partheyen zu der katholischen Kirche übertraten, eine Verschiedenheit. Einige hielten die von Ketzern ertheilte Taufe durchaus für nichtig und ungültig; sie forderten also von jedem, der in einer solchen getrennten Gemeinde getauft war, daß er bey seinem Uebergange zur katholischen Kirche auch die Taufe derselben als die einzig rechtmäßige annehmen sollte. Dieses war die Meinung der Afrikanischen und vieler Asiatischen Christen, die von Agrippinus Bischoff von Carthago auf einer Kirchenversammlung 4), und auch von zwey Asiatischen Synoden zu

2) De bapt. c. 15. cf. etiam de praescript. haer. c. 12. De pudicit. c. 19.

3) Ueber den Streit der Ketzertaufe sind vorzüglich zu vergleichen *Vossii* Dissert. de baptismo p. 317 seqq. *Moshemii* commentarii de rebus Christianis ante Constantinum p. 533 seqq. Chr. Fr. W. Walch Historie der Ketzereyen 2 Th. S. 310 ff. Auch einige Bemerkungen in *Bingham* Historia Scholastica Baptismi Laicorm — in quatuor dissertationibus. Halae 1738. p. 41. Die Nebenumstände des Streits können hier in einer Dogmengeschichte, wo es eigentlich blos auf die Beschaffenheit der Lehre ankommt, nur berührt werden.

4) Cypr. ep. 71. p. 196. ep. 73. p. 199.

zu Iconium und Synada 5) war bestätigt worden. Da Cyprian der eifrigste Vertheidiger derselben immer in diesem Puncte so heftig gegen kirchliche Tradition und Observanz, der er doch sonst nicht abhold war, declamirt 6); so wird es wahrscheinlich, daß wirklich die strengeren Urtheile über die Ketzertaufe erst gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts aufgekommen sind und also die ältere Denkungsart gegen sich hatten. Und die Quellen, woraus sie flossen, lassen sich in dem um diese Zeit sich ausbildenden Dogma von Einer seligmachenden Kirche, und in der durch fortgesetzte Streitigkeiten immer zunehmenden Erbitterung gegen getrennte Partheyen leicht entdecken.

Andre hielten es nicht für nöthig, die Taufe, welche in einer abgesonderten Gemeinde ertheilt worden war, zu wiederholen. Sie hielten jede Taufe für gültig, welche auf Jesum geschehen war, und begnügten sich blos damit, die Glieder solcher Gemeinden, wenn sie zur katholischen Kirche sich wenden wollten, mit Auflegung der Hände aufzunehmen.

Diese Verschiedenheit der Meinungen und Einrichtungen hatte bestanden, ohne die Einigkeit zu stören, bis die Herschsucht des Römischen Bischoffs Stephanus einen heftigen Ausbruch herbeyführte. Dieser wollte seine Meinung sowohl den Afrikanischen als den Kleinasiatischen Ge-

5) Dieses beruht auf dem Zeugniß des Dionysius Bischoffs von Alexandrien in Euseb. Hist. eccles. l. I. c. 7.

6) Z. B. ep. 71. p. 194. 195. ep. 73. p. 203 seq. ep. 74. p. 215.

Gemeinden aufdringen, und hob, als diese und besonders Cyprian lebhaft widersprachen 7), die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf. Bemerkenswerth ist es dabey, daß Cyprian mit den übrigen Afrikanischen Bischöffen viel gemässigter als Stephanus sich betrug und sowohl als Firmilian, erklärte, daß er die entgegengesetzte Meinung zwar sich nicht aufdringen lassen, aber gern dulden wolle, ohne die kirchliche Einigkeit deswegen zu unterbrechen 8).

Aus den Briefen des Cyprians lassen sich die Gründe erkennen, deren man sich von beiden Seiten bediente. Beide giengen von dem Satz aus, daß nur Eine Taufe sey, machten aber davon eine sehr verschiedene Anwendung. Stephanus und die mit ihm gleichstimmig dachten, folgerten daraus, daß man die Taufe nicht wiederholen dürfe und nannten ihre Gegner Wiedertäufer. Cyprian dagegen verstand jenen Satz so, daß es nur Eine rechtmässige Taufe gebe, nämlich die in der katholischen Kirche, und daß man also eine doppelte Taufe einräumen müsse, wenn man die der Ketzer für gültig erkennen wolle. Er behauptete, daß nur Eine wahre Kirche sey, die allein das Recht habe eine ächte Taufe zu verrichten, und Vergebung der Sünden zu ertheilen, und daß also diejenigen, welche sich von dieser Kirche trennen, keine wahre Christengemeinde seyen, und keine

7) Drey Kirchenversammlungen wurden in Afrika wegen dieser Sache gehalten, bey denen Cyprian den Vorsitz führte, und die alle seine Meinung bestätigten.

8) Ep. 73. p. 210. ep. 75.

gültige Taufe haben können. Den Namen eines Wiedertäufers verwarf er mit Abscheu, weil er die Taufe der Ketzer für so gut als keine Taufe erkenne, und also die Taufe nicht wiederhole, sondern sie zum erstenmal rechtmässig ertheile.

Stephanus berief sich weiter auf die apostolische Tradition und auf das Ansehn seines bischöfflichen Stuhls, der von den zwey angesehensten Aposteln gestiftet sey. Seine Gegner setzten ihm ihre Tradition entgegen und bemerkten, daß alle kirchliche Gewohnheit der Wahrheit weichen müsse, und daß alle Bischöffe an Gewalt und Rechten gleich seyen 9).

Nach dem Tode des Stephanus wurde die kirchliche Einigkeit wieder hergestellt. Allein bald hernach traten mehrere Umstände ein, welche die Afrikanische Kirche veranlaßten, von ihren Grundsätzen abzuweichen. Sie wurde nämlich mit ihren eignen Waffen angegriffen. Hatten sie die Taufe getrennter Partheyen für ungültig erklärt; so thaten die Novatianer mit der Taufe der Katholischen das nämliche, und schon Cyprian gab sich Mühe, die Parallele zwischen seinem Ver-

9) Cypr. ep. 69-75. Noch manche Nebengründe die von beiden Seiten gebraucht wurden, übergehe ich um nicht zu weitläufig zu werden. Für die Gültigkeit der Ketzertaufe streitet auch eine kleine Schrift eines unbekannten Verfassers, welche den Werken des Cyprians beygefügt ist (p. 21. ed. Brem.) und welche schon in dieser Periode vielleicht aber auch etwas später abgefaßt ist.

Verfahren und dem ihrigen abzulehnen 10). Noch ernstlicher verwarfen die Donatisten, stolz auf die alleinige Reinheit ihrer Gemeinden, alle Taufen der Katholischen als nichtig. Durch diese verhaßte Anwendung der Afrikanischen Grundsätze wurden die Grundsätze selbst allmählich von den Katholischen aufgegeben. Auch gab die allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa eine Entscheidung über die Ketzertaufe, wodurch die der Novatianer für gültig, die der Paullianisten oder der Samosatenianer für ungültig erklärt wurde. Andre Kirchenversammlungen setzten ähnliche Bestimmungen fest, und in Afrika selbst war Augustin eben so angelegentlich bemüht, die Gültigkeit der Ketzertaufe gegen die Donatisten zu behaupten, als Cyprian sich hatte angelegen seyn lassen sie zu bestreiten.

10) Ep. 73. p. 198.

Sechszehnter Abschnitt.

Lehre vom Abendmahl.

§. 239.

In der ganzen historischen Theologie hat kein Stück so sehr den Fleis und den Scharfsinn der Gelehrten beschäfftigt als die Lehre der alten Christen vom Abendmahl. Um die Ehre, in Harmonie mit dem ehrwürdigen Alterthum zu stehen, kämpften hier nicht wie bey der Trinitätslehre einzelne Männer und kleine Partheyen gegen die herrschende Kirche, sondern die drey angesehensten Kirchen kämpften unter sich, und es traten von jeder Männer auf den Kampfplatz, die mit der erforderlichen Gelehrsamkeit und Scharfsicht hinlänglich gerüstet waren, um sich unter einander den Sieg streitig zu machen. Weil nun jeder Theil in den alten Lehrern nur seine Meinung fand, und die entgegengesetzten wegzudeuten wußte; so ist dadurch diese Geschichte so zweifelhaft geworden, daß auch ein unbefangener Geschichtschreiber mit einiger Verlegenheit ihr sich nähert.

Schrif-

Schriften.

Zwey Männer, welche die Nachwelt mit Achtung nennt, machten den Anfang der Untersuchungen. Melanchthon schrieb: Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini bona fide recitatae. Wittenb. 1530.; eine Schrift, mit welcher er doch hernach selbst nicht zufrieden war. Ihm setzte Oecolampadius Dialogum, quid de Eucharistia veteres tum graeci tum latini senserint 1530. entgegen.

Nachher zog sich der Streit vorzüglich nach Frankreich, und bekam in diesem Lande, wo Katholische und Reformirte gegen einander über standen, und mit den angestrengtesten Kräften um den Sieg rangen, das größte Interesse und verdoppelte Lebhaftigkeit. Philipp Mornay, Held, Staatsmann und Gelehrter, griff zuerst die Katholischen mit den Waffen der Geschichte an. Sein Buch De l'institution, usage et doctrine de l'Eucharistie. Rochelle 1598. und hernach mehrmals gedruckt, auch ins Lateinische übersetzt Hanov. 1605. reitzte den Unwillen der Katholischen, und der Verfasser wurde auf dem Gespräche zu Fontainebleau — freylich durch Schuld seiner eignen Zuversichtlichkeit — dafür gekränkt. Der Cardinal du Perron, der hier mit ihm disputirte, suchte ihn durch eine Schrift zu widerlegen. Traité du saint sacrement de l'eglise. Par. 1622.

Von der reformirten Kirche traten im siebenzehnten Jahrhundert mehrere Gelehrte auf, welche die

Geschichte sehr gut zur Vertheidigung und Empfehlung ihres Lehrbegriffs zu benutzen verstanden. Vorzüglich gehören darunter:

De Eucharistiae sacramento libri 3. authore *Edmundo Albertino.* Daventriae 1654. fol.

Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie par *David Blondel.* a Quevilly 1641. 8.

Histoire de l'Eucharistie [par *Matthieu de Larroque*]. Amst. 1669. 4. Die folgenden Ausgaben z. B. Amst. 1671. sind in 8. und mit dem Namen des Verfassers erschienen.

Rudolphi Hospiniani Historia sacramentaria. Genev. 1681. 2 Bd. fol.

Von katholischer Seite erschien dagegen die Hauptschrift: La perpetuité de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie. Paris zuerst 1664. 3 Voll. 12. Anton Arnaud oder Peter Nicole wird diese Schrift zugeschrieben, welche lebhafte Streitigkeiten erregte. Der reformirte Prediger Johann Claude trat als geschickter und beredter Gegner dagegen auf: Reponse aux deux traités intitulés: La perpetuité etc. a Quevilly 1666. Als Arnaud und einige andere katholische Gelehrte ihn angriffen, vertheidigte er sich und seine Behauptungen in mehreren Schriften z. B. Reponse au livre de Mr. Arnaud intitulé la perpetuité — defendue. a Quev. 1670. 4. Späterhin fügte Eusebius Renau-

dot

Dot zu dem zuerst gemeldeten Hauptwerk einen vierten und fünften Theil. Par. 1711. 1713. 4., wovon der letzte den Titel führt: La perpetuité de la foi de l'Eglise sur les ſacremens etc. *).

Ludwig Anton Muratori setzte seinem Werke: Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. 2 Voll. fol.; eine Einleitung vor, worin er das Alterthum der katholischen Vorstellungen von dem Abendmahle, besonders aus den alten Liturgien zu erweisen suchte. Gegen ihn richtete Johann August Ernesti seinen Antimuratorius. Lipſ. 1755. auch wieder abgedruckt in seinen Opusculis theologicis. Lipſ. 1773. ed. 2. 1792.

Ausserdem verdient von reformirten Schriftstellern noch Basnage bemerkt zu werden, welcher einen Theil seiner Kirchengeschichte (Vol. II. P. I.) der Abendmahlslehre gewidmet hat. Von evangelisch-lutherischen Schriftstellern müssen noch genannt werden:

Inſigniores Romanae Eccleſiae variationes circa Euchariſtiam — in *Sal. Deyling* Obſervationibus ſacris et miſcellaneis. P. IV. p. 178. Novitas errorum Pontificiorum circa Euchariſtiam ib. P. V. p. 246.

Schick-

*) Ein Verzeichniß der gewechselten Schriften geben C. M. Pfaffii Diſſ. de Euchariſtia contra Lud. Rogerium, ed. 2. Tub. 1721. 4. p. 61 ſq. und I. Ge. Walchii Bibliotheca theol. ſel. t. II. p. 231 ſq.

Schicksale der Lehre vom Abendmahl des Herrn — in J. B. Bossuet Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion fortges. von J. A. Cramer. Vierte Fortsetzung oder des 5. Theils 1r Band.

Ueber die Schicksale einzelner Gegenstände bey der Abendmahlslehre sind noch einige Schriften beyzufügen.

I. Von dem Abendmahle als Opfer.

Ge. Calixti de Pontificio Miſſae ſacrificio Diſſertatio. Frcf. 1644. 4.

J. Franc. Buddei Diſſert. de origine Miſſae Pontificiae. — In eius Miſcellaneis ſacris (Jenae 1727. 4.) P. I. p. 1 ſqq.

Versuch einer Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom ersten Jahrhundert bis an das Ende des sechsten — in der Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur, 2. B. S. 159 und 317.

II. Von der Brodverwandlung.

Simplicii Verini (Claud. Salmasii) de transſubſtantiatione liber, ed. 2. Lugd. Bat. 1660. 8.

Hiſtoria transſubſtantiationis papalis — excudi permiſit *Joh. (Coſin)* Episcopus Dunelmenſis. Lond. 1675. Bremae 1678. 8. Franzöſ. a Amſt. 1689. 12.

J.

J. Ge. Walchii Hiſtoria transſubſtantiationis Pontificiae. Jenae 1738. recuſa in ei. Miſcellaneis ſacris (Amſtel. 1744. 4.) p. 205.

Hiſtoria concertationis Graecorum Latinorumque de transſubstantiatione in ſacro Euchariſtiae ſacramento auctore J. Rud. Kiesling. Lipſ. 1754. 8.

III. Von andern Gebräuchen beym Abendmahl.

Ge. Calixti Diſſ. de Euchariſtia ſub utraque. Helmſt. 1642.

J. Andr. Schmidii commentationes de fatis calicis euchariſtici in Eccleſia Romana. Helmſt. 1708.

Spittler Geſchichte des Kelchs im Abendmahl. Lemgo 1780. 8.

De Azymis. Diſſertatio ſexta ex Damaſcenicis *Mich. Le Quien.* — in ei. editione operum Joh. Damaſceni. Par. 1712. Vol. 1.

Gottfr. Hermanni Hiſtoria concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini. Lipſ. 1737. 8.

Petri Zornii Hiſtoria Euchariſtiae infantum. Berol. 1736. 8.

De adoratione Eucharistiae libri duo — auctore *Jac. Boileau.* Lutet. 1685. 8.

§. 240.

Bey der letzten Mahlzeit, welche Jesus vor seinem Tode mit seinen Schülern feyerte, nahm er am Schlusse derselben Brod und Wein, reichte dieses seinen Schülern herum mit den Worten: Das ist mein Leib — das ist mein Blut — erinnert Euch dabey an mich. Jesus wollte durch diese Feyerlichkeit seine Schüler zu Genossen seiner neuen Religionsgesellschaft einweihen.

Die Christen wiederholten diese Art das Andenken an Jesum zu feiern, häufig, und Paulus giebt 1. Cor. 10 und 11. einige Anweisungen darüber, welche sich auf zu Corinth eingerissene Misbräuche bezogen. Es kamen mehrere Ursachen zusammen, wodurch dieser Gebrauch den Christen sehr wichtig und ehrwürdig werden mußte. Er war ja eine feyerliche Erinnerung an Jesum, den Stifter ihrer Religion, und zwar eine Erinnerung, die er selbst — in dem entscheidendsten Zeitpunct seines Lebens, in der Nacht vor seinem Tode — angeordnet hatte. Sie sahen ferner in dem gemeinschaftlichen Genuß des Abendmahls ein Mittel, ihren frommen Enthusiasmus zu entflammen, und ihren Muth bey den ihnen drohenden Gefahren und Verfolgungen zu beleben. Es konnte derselbe endlich auch dazu dienen, in ihrer Gesellschaft einen Gemeingeist zu unterhalten, der die Glieder derselben fest zusammenkettete, und sie von Fremden unterschied.

In-

Indem man nun das Abendmahl wichtig und ehrwürdig fand, und einem jeden wichtig und ehrwürdig machen wollte, wählte man mancherley Mittel. Man führte allmählich mehrere Cerimonien dabey ein. Man warf auf dasselbe den ehrfurchterregenden Schleyer eines undurchdringlichen Geheimnisses, und suchte es den Mysterien der Griechen und Römer ähnlich zu machen. Man erlaubte denen, welche die Weihe der Taufe noch nicht erhalten hatten, nicht, Zuschauer bey der Abendmahlshandlung zu seyn, und machte die Katechumenen nur kurz vor der Taufe mit derselben bekannt. Man suchte den Christen Achtung gegen diese Handlung einzuprägen, indem man von ihr hohe Beschreibungen machte, und ihr ausserordentliche Wirkungen beylegte. So wie man von der Taufe sagte, daß bey ihr der heilige Geist auf das Taufwasser herabkomme und mit demselben sich verbinde; so war es kein Wunder, daß man in dem Abendmahl an eine ähnliche Vereinigung Christi mit dem Brode und Weine dachte, und von dem Genusse desselben auch physische Wirkungen erwartete. Doch die Lehrer der Christen dachten hierin nicht gleichförmig; den einen führte sein Verstand oder auch seine Einbildungskraft weiter als den andern. Allein bey dem Hange des größern Theils der Menschen das Dunkle und Geheimnißvolle dem Einfachen vorzuziehen, ließ es sich wohl im voraus erwarten, daß die ausserordentlichste und wunderbarste Vorstellung über die andern am Ende den Sieg behaupten würde.

§. 241.

Wäre die Aechtheit der Ignatianischen Briefe sicher, so gäben sie einen Beleg von den hohen Begriffen,

welche man schon in sehr frühen Zeiten vom Abendmahle hatte: „Ihr brechet, wird da gesagt, Ein Brod, wel„ches ein Arzneymittel zur Unsterblichkeit und ein Gegen„gift gegen den Tod ist, um in Christo immer zu le„ben 1)." Ignatius schildert Menschen, welche leugneten, daß Jesus wirkliches Fleisch angenommen habe, und sagt von ihnen: „Sie enthalten sich des Abendmahls und des Gebeths [vermuthlich des Gebeths, das vor der Feyer des Abendmahls hergieng], weil sie nicht bekennen, das Abendmahl [την ευχαριστιαν] sey das Fleisch unsres Erlösers Jesu Christi, das für unsre Sünden gelitten hat, und welches der Vater nach seiner Güte auferweckt hat. Die welche also dem Geschenke Gottes widersprechen, kommen durch ihren Widerspruch um 2)."

§. 242.

Justin ist der erste, bey dem wir sichre und umständliche Erläuterungen über das Abendmahl finden, und zuerst kommt seine so vielmal untersuchte und so vielfach gedeutete Hauptstelle in Betracht. Er beschreibt die Gebräuche der Christen und fährt, nachdem er von den Zusammenkünften der Christen gehandelt hat, weiter fort: „Hernach bringt man dem Vorsteher der Christen Brod „und einen Becher mit Wasser und Wein. Dieses nimmt „er und bringt dem Vater aller Dinge Lob und Preis „dar, durch den Namen des Sohnes und des heiligen „Geistes, auch macht er viele Danksagungen dafür, daß „uns Gott solcher Gaben gewürdigt hat. Wenn er dann „das

1) Ep. ad Eph. c. 20. p. 16. ed. Cot.

2) Ep. ad Smirn. c. 7. p. 36.

„das Gebeth und die Danksagung vollendet hat, so be„zeugt das ganze gegenwärtige Volk seine Zustimmung, „indem es Amen d. h. auf hebräisch: Es geschehe, sagt. „Wenn der Vorsteher gedankt, und das Volk seine Zu„stimmung bezeugt hat, so theilen die, welche bey uns „Diakonen heissen, einem jeden Anwesenden von dem „durch Danksagung geweihten Brod und Wein, um da„von zu nehmen, aus, und bringen es auch zu den Ab„wesenden hin. Diese Speise heißt bey uns Eucharistie, „von welcher niemand geniessen darf, als wer glaubt, „unsre Lehre sey wahr, sich durch das Bad zur Verge„bung der Sünden und zur Wiedergeburt hat abwaschen „lassen, und nach den Anweisungen Christi lebt. Denn „wir empfangen dieses nicht wie gemeines Brod, oder „wie gemeinen Trank, sondern so wie Jesus Christus „unser Erlöser Fleisch und Blut zu unsrem Heile ange„nommen hat, so sind wir auch belehrt, daß die durch „die Gebethe, welche wir von ihm gelernt haben, mit „Danksagung geweihte Speise, wodurch unser Fleisch „und Blut durch Veränderung genährt wird, jenes fleisch„gewordnen Jesu Fleisch und Blut sey. So erzählen „uns die Apostel in ihren Berichten die Verordnung Jesu. „Er habe Brod genommen, gedankt und gesagt: Das „thut zu meinem Andenken. Eben so habe er auch den „Kelch genommen, gedankt und gesagt: Das ist mein „Blut und ihnen allein es gereicht 1)."

Ohne

1) Η τροφη ἀυτη καλειται παρ᾽ ἡμιν ἐυχαριστια· ἡς ὀυδενι ἀλλω μετασχειν ἐστιν, ἠ τῳ πιστευοντι ἀληθη ἐιναι τα δεδιδαγμενα ὑφ᾽ ἡμων, και λουσαμενῳ το ὑπερ ἀφεσεως ἁμαρτιῶν και ἐις ἀναγεννησιν λουτρον, και ὀυτως βιουντι ὡς

χριστος

Ohne auf Deutungen und Deuteleyen Andrer zu achten, wollen wir uns bemühen, die Stelle ganz unbefangen anzusehen. Die Eucharistie ist nicht bloß, nicht gewöhnliches Brod und Wein; sie dient aber demungeachtet dazu, um den Körper zu nähren, sie geht in unser Fleisch und Blut über. Dies war also dem Justin, da er es besonders heraushebt, eine Hauptsache bey dem Abendmahl, daß es in die Substanz unsres Körpers übergehen und diese nähren soll. Die Veränderung [μεταβολη] ist nicht eine Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und Blut Christi, sondern eine Verwandlung des Fleisches und Bluts Christi in unsern Leib und unser Blut, und Ernesti hat deswegen dem Sinne nach vollkommen richtig μεταβολη durch Verdauung übersetzt.

Weiter ist es aus der Stelle Justins klar, daß er in der Eucharistie eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi findet, und die erläuternde Vergleichung, welche er hinzufügt, führt uns auf die Spur, wie dieses zu verstehen sey. So wie Christus einst Fleisch und Blut annahm, so ist auch die geheiligte Speise sein Leib. So wie also einst der Logos sich mit einem menschlichen

χριϛος παριδωκεν. Ὀυ γαρ ὡς κοινον ἀρτον, ὀυδε κοινον πομα ταυτα λαμβανομεν· ἀλλ᾽ ὀν τροπον δια λογου θεου σαρκοποιηθεις Ιησους χριϛος ὁ σωτηρ ἡμων και σαρκα και ἁιμα ὑπερ σωτηριας ἡμων εσχεν, ὀυτως και την δι᾽ ἐυχης λογου του παρ᾽ ἀυτου ἐυχαριϛηθεισαν τροφην, ἐξ ἡς ἁιμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ἡμων, ἐκεινου του σαρκοποιηθεντος Ἰησου και σαρκα και ἁιμα ἐδιδαχθημεν ἐιναι etc. Apol. mai. p. 82 et 83 (p. 98 ed. Col.)

lichen Leib vereinigte, eben so vereinigt er sich bey dem Abendmahl mit dem geheiligten Brod und Wein, und wegen dieser Vereinigung ist das Brod sein Leib, der Wein sein Blut, die dann in unsern Körper übergehen und diesen nähren. — Die Absicht dieser Nahrung — nämlich zur Bewirkung der Unsterblichkeit — werden uns hernach die Stellen des Irenäus aufschliessen.

Nach dieser einfachen und leichten Erklärung ist im Abendmahle der Leib Christi wirklich gegenwärtig, aber ohne Verwandlung der Substanz des Brodes und des Weines, und ohne Mittheilung dieses Leibes in, mit und unter der Substanz des Brodes. Das Brod ist der Leib Christi geworden, indem der Sohn Gottes auf eine ähnliche Art, wie er von Maria Fleisch und Blut annahm, sich damit vereinigt hat. Man sieht nun, daß keine der drey späteren kirchlichen Partheyen sich auf das Zeugniß Justins berufen kann; man sieht aber auch, wie jede, indem sie von dem Gesichtspunct ihres Systems ausgieng, manches darin finden mußte, was ihren Vorstellungen günstig und den entgegengesetzten zuwider schien.

Nun dürfen wir zu andern Stellen des Justins fortgehen. Diese klären seine Meinung über die Beschaffenheit des Abendmahls nicht weiter auf, und sind nur deswegen merkwürdig, weil in ihnen das Abendmahl als ein Opfer dargestellt wird. — „Wir sind in der That ein „Priestergeschlecht Gottes, wie Gott selbst bezeugt, indem er sagt, daß wir ihm an allen Orten unter den „Völkern wohlgefällige und reine Opfer bringen. Gott „nimmt aber von niemand Opfer an, als von seinen

„Priestern. Alle Opfer nun [θυσιας] — welche Christus „zu bringen gelehrt hat, nämlich die welche bey der Eu„charistie des Brodes und Weines an allen Orten der „Welt von den Christen dargebracht werden, nimmt er „an, und erklärt, sie seyen ihm wohlgefällig. Hingegen „die Eurigen [die der Juden] verwirft er. — Die Ge„bethe und Danksagungen, welche von würdigen Men„schen geschehen, sind die einzigen vollkommnen und Gott „wohlgefälligen Opfer, nämlich bey dem Andenken an „ihre trockne und nasse Nahrung [Speise und Trank], „wobey man sich auch an das Leiden, welches der Sohn „Gottes selbst gelitten hat, erinnert 2)." Mit dieser Stelle ist eine andre zu vergleichen, in welcher Justin den Tod Jesu als ein Opfer beschreibt, dafür einige Vorbilder aus dem alten Testament anführt, und dann weiter fortfährt: „Das Opfer [προσφορα] des Semmel„mehls, welches man zur Reinigung vom Aussatz opferte, „war ein Vorbild des Brods der Eucharistie, welches „Christus unser Herr zur Erinnerung an sein Leiden — „das er für die Menschen, die sich von aller Bosheit rei„nigen, gelitten hat — anordnete, damit wir Gott dan„ken sollten sowohl dafür, daß er die Welt nebst allem, „was in ihr ist, zum Beßten der Menschen geschaffen „hat, als dafür, daß er uns von dem Verderben, in „dem wir waren, befreyt, und die Macht der bösen Gei„ster zerstört hat, indem nach seinem Plane Jesus für „uns litt 3).

Hier

2) Dial. cum Tryph. p. 209 et 210.

3) Ib. p. 137.

Hier wird das Abendmahl zuerst als ein Opfer vorgestellt, aber gewiß nicht in dem Sinne, den man in spätern Zeiten damit verband. Es war ein bloßes Dank- oder Lobopfer, weil man bey demselben Gott für alle seine Wohlthaten und besonders für das zum Beßten der Menschen veranstaltete Leiden Jesu dankte. Zu dieser sehr einfachen Vorstellung, das Abendmahl als ein Dankopfer zu betrachten, wurden die Christen durch mehrere Umstände bewogen. Gebethe überhaupt werden als Opfer beschrieben, die man Gott darbringt. Apokal. 8, 3. 4. Diesen Namen auf das Abendmahl anzuwenden, bey welchen das Geberh eine Hauptsache war, fand man sich desto eher veranlaßt, weil diese Mahlzeit von den Gaben [προσφοραις] gehalten wurde, welche die Christen zu ihren gemeinschaftlichen Mahlzeiten [Agapen] zusammentrugen, und wovon man einen Theil des Brods und Weins zur Eucharistie absonderte, und durch Gebeth weihte. —

Auf diese Art konnten die Christen leicht dahin geführt werden, das Abendmahl ein Opfer zu nennen, allein in den damaligen Zeitumständen lagen noch besondre Ursachen, warum sie diese Benennung festhielten und für wichtig ansahen. Sie unterschieden sich von den Juden und Heiden dadurch, daß sie keine unter diesen gewöhnliche Opfer darbrachten, und dieser Mangel an äusseren Erweisungen der Gottesverehrung wurde ihnen öfters als ein Beweis ihrer gänzlichen Irreligiosität vorgeworfen. Die Christen glaubten diesen Vorwurf dadurch am beßten ablehnen zu können, wenn sie ebenfalls, nur auf eine andre Art, Opfer zu haben behaupteten, und deswegen

ihre ganze Gottesverehrung als ein Gott wohlgefälliges Opfer darstellten 4). Unter ihren Gottesverehrungen ließ sich aber dieser Name eines Opfers am leichtesten auf das Abendmahl anwenden, weil dieses zur Erinnerung an das Opfer, welches Jesus gebracht hatte, bestimmt war. — Hierzu kam noch die Begierde der Kirchenlehrer eine durchgängige Parallele zwischen dem A. und N. T. zu ziehen, und alle Anstalten des ersten auch in dem letzten wiederzufinden. So wie bey den Juden geopfert wurde, so opfern auch die Christen, nur auf eine reinere Art. Diese Beziehung auf das A. T. ist auch in den eben angeführten Stellen des Justin unverkennbar.

§. 243.

Irenäus redet in einigen Stellen vom Abendmahl, deren Erklärung den Gelehrten viele Mühe gemacht hat 1), und deren Inhalt hier vollständig dargelegt werden muß. — Er hatte gegen die Gnostiker die Gotteswürdigkeit des A. T. und die genaue Zusammenstimmung desselben mit dem Neuen zu erweisen. Hierdurch wird er auf die in dem A. T. vorgeschriebenen Opfer geführt, und zeigt, daß Gott derselben nicht

4) Tertull. adv. Jud. c. 5. Clem. Strom. l. VII. p. 848.

1) Von katholischen Schriftstellern verdient besonders Massuet verglichen zu werden. Dissertatt. praev. in Iren. p. CXXXIX seqq., von Reformirten Albertin. libr. cit. p. 294 seqq. von Lutherischen Sal. Deyling Irenaeus — a R. Massueti explicationibus vindicatus. In ei. Observatt. miscellan. p. 3.

nicht für sich bedürfe, und daß es nicht eigentlich Opfer, sondern vielmehr Gehorsam und Glaube seyen, was er von den Menschen fordre. Doch will er auch in Absicht auf die Opfer die Harmonie des A. und N. T. zeigen: „Als Jesus seinen Schülern die Anweisung gab, die Erstlinge von seinen Geschöpfen zu opfern — nicht aus eignem Bedürfniß [Gottes], sondern damit sie ihre Dankbarkeit zeigen möchten — nahm er irdisches Brod, dankte und sprach: Das ist mein Leib. Eben so erklärte er den Kelch, der gleichfalls etwas materielles ist, für sein Blut. Auf diese Art lehrt er ein neues Opfer des N. T., welches die Kirche, dem Unterricht der Apostel gemäß, in der ganzen Welt Gott, der uns Nahrung schenkt, als die Erstlinge seiner Gaben im N. T. darbringt. Mal. 1, 10. 11. a)"

Kurz nachher fährt Irenäus fort: „Das Opfer der Kirche, welches nach der Anweisung Jesu in der „gan-

a) Suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex natura panis est, accepit, et gratias egit, dicens: Hoc est corpus meum. Et calicem similiter, quae est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo Testamento, de quo Malachias c. 1, 10. 11. etc. Lib. IV. c. 17. In der Uebersetzung habe ich den Sinn genau auszudrücken gesucht. Hingegen einen Irenäus wörtlich und doch verständlich zu übersetzen ist unmöglich.

„ganzen Welt [nicht mehr an Einem Ort nur, wie ehe„mals zu Jerusalem], gebracht wird, — ist vor Gott „eines reines und wohlgefälliges Opfer. Gott bedarf „es zwar nicht, aber derjenige, der das Geschenk „bringt, hat Ehre davon, wenn es angenommen „wird. — Durch ein Geschenk bezeugt man einem Kö„nig Ehre und Zuneigung. — Wir müssen deswegen „Gott die Erstlinge seiner Creaturen opfern, wie Mo„ses sagt: Du sollst vor Gottes Angesicht nicht leer „erscheinen."

„Im N. T. sind keinesweges alle Opfer verworfen. „Opfer waren dort [im A. T.] und Opfer sind auch „hier. Nur die Art derselben ist verändert, da sie nicht „mehr von Knechten sondern von Freyen dargebracht „werden. Immer ist derselbe Herr, aber das knechti„sche Opfer hat eben sowohl als das freye jedes seinen „eignen Charakter — 3)."

„Die

3) Ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum et acceptum est ei: non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert, glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus eius. Per munus enim erga regem et honor et affectio ostenditur: quod in omni simplicitate et innocentia Dominus volens nos offerre praedicavit dicens: Matth. 5, 23. 24. Offerre igitur oportet Deo primitias eius creaturae sicut et Moses ait: Non apparebis vacuus in conspectu Domini Dei tui; ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus eis deputatus, eum qui est ab eo percipiat honorem.

Et non genus oblationum reprobatum est, oblationes enim illic, oblationes autem et hic; sacrificia

in

„Die Opfer heiligen den Menschen nicht, denn Gott „bedarf keine Opfer, sondern das reine Gewissen dessen „der es darbringt, heiligt das Opfer, und macht, daß „Gott dasselbe als von einem Freunde annimmt. Weil „nun die Kirche mit Aufrichtigkeit Gott ihre Gaben dar„bringt; so werden diese mit Recht von ihm als ein rei„nes Opfer angesehen. Wir müssen also Gott Gaben „darbringen, und in allem unsre Dankbarkeit gegen Gott „den Weltschöpfer beweisen, indem wir ihm mit reiner „Gesinnung, unverstelltem Glauben, fester Hoffnung „und glühender Liebe die Erstlinge der ihm gehörigen „Creaturen darbringen. Die Kirche allein bringt dem „Schöpfer dieses reine Opfer, da sie ihm mit Danksa„gung von dem was er geschaffen hat darbringt. Die „Juden hingegen bringen [solche wohlgefällige] Opfer „nicht, — denn sie haben den Logos nicht angenommen, „durch welchen Gott geopfert wird. Auch nicht die Ver„sammlungen der Ketzer. Denn da sie den Vater von „dem Weltschöpfer unterscheiden, und dem ersten doch „irdische Dinge darbringen, so stellten sie ihn dadurch „als lüstern nach dem, was ihm nicht zugehört, vor. „Die, welche behaupten, daß die irdischen Dinge aus „Unwissenheit, Unfällen und Abirrung entstanden seyen, „und doch nun solche Früchte der Unwissenheit, der Unfälle „und der Abirrung darbringen, beleidigen den Vater an„statt

in populo, sacrificia in ecclesia: sed species immutata est tantum, quippe cum iam non a servis sed a liberis offeratur. Vnus enim et idem Dominus; proprium autem character servilis oblationis, et proprium liberorum, uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis etc. l. IV. cap. 18. §. 1. 2.

„statt ihm ihre Dankbarkeit zu beweisen. Wie können „sie [die Ketzer] glauben, daß das Brod, bey welchem „gedankt ist, der Leib ihres Herrn und der Kelch seines „Blutes sey, wenn sie nicht diesen für den Sohn des „Weltschöpfers erkennen, d. h. für den Logos desselben, „wodurch der Baum Früchte trägt, die Quellen fliessen, „und der Halm aufkeimt, emporschießt und endlich Wai„zen bringt? 4).“

„Wie

4) Non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico. Jes. 66, 3.

Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, iuste munus eius purum sacrificium apud Deum reputatum est. — Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura, et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt eius, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius. Judaei autem non offerunt: manus enim eorum sanguine plenae sunt: non enim receperunt Verbum, per quod (Massuet läßt das per als unächt aus, es ist aber ohne Zweifel ächt) offertur Deo. Sed neque omnes haereticorum synagogae. Alii enim alterum praeter fabricatorem dicentes Patrem, ea quae secundum nos creata sunt, offerentes ei, cupidum alieni ostendunt eum, et aliena concupiscentem. Qui vero ex defectione, ignorantia et passione dicunt facta ea, quae sunt secundum nos; ignorantiae passionis et defectionis fructus offerentes, peccant in Patrem suum, contumeliam magis facientes ei, quam gratias agentes.

Quo-

„Wie können sie sagen, daß das Fleisch [der mensch„liche Körper] in Verwesung übergehe, und des Lebens „nicht theilhaftig werde, da es doch durch den Leib des „Herrn und sein Blut genährt wird? Sie mögen ent„weder ihre Meinung ändern, oder das eben gesagte dar„zubringen aufgeben. Unsre Lehre hingegen stimmt mit „der Eucharistie zusammen, und die Eucharistie bestärkt „wieder unsre Lehre. Wir bringen nämlich ihm dar, „was ihm eigen angehört, wir behaupten auf eine schick„liche Art eine Gemeinschaft und Vereinigung, und be„kennen die Auferweckung des Geistes und Leibes. Denn „so wie das irdische Brod, wenn die Anrufung Gottes „hinzugekommen ist, nicht mehr gemeines Brod sondern „Eucharistie ist, welche aus zwey Stücken, einem irdi„schen und himmlischen besteht; so sind auch unsre Körper, „welche die Eucharistie geniessen, nicht mehr verweslich, „sondern haben die Hoffnung der künftigen Auferste„hung 5).“

Hier-

Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiae sint actae, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est, Verbum eius, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica. §. 3 et 4.

5) Πως την σαρκα λεγουσι εις φθοραν χωρειν, και μη μετεχειν της ζωης, την απο του σωματος του Κυριου, και του ἀιματος ἀυτου τρεφομενην; ἠ την γνωμην ἀλλαξατωσαν, ἠ το προσφερειν τα ἐιρημενα παραιτεισθωσαν. ἡμων δε συμφωνος ἡ γνωμη τη ἐυχαριστια, και ἡ ἐυχαριστια βεβαιοι την γνωμην.

Hiermit muß noch ein andrer Abschnitt aus dem Werke des Irenäus verbunden werden: „Thöricht sind „die — welche die Beglückung des Fleisches leugnen, „weil dieses der Unverweslichkeit nicht fähig sey. Wenn „das Fleisch nicht selig wird, so hätte auch Christus nicht „mit seinem Blute uns erlöst, und der Becher der Eu„charistie wäre nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und „das Brod das wir brechen, wäre nicht die Gemeinschaft „seines Leibes. Denn das Blut kommt nur von Adern, „und Fleisch und der übrigen menschlichen Substanz, „welche der Logos Gottes angenommen und uns erlöst „hat. — So wie wir seine Glieder sind, und durch seine „Geschöpfe genährt werden, die er uns darbietet, indem „er seine Sonne aufgehen und Regen fallen läßt; so hat „er den aus der Erde gewachsenen Wein, woraus unser „Blut gebildet wird, für sein eignes Blut, und das aus „der Erde gewachsene Brod, wodurch unsre Körper wach„sen, für seinen eignen Leib erklärt 6)."

„Wann

γνωμην. Προσφερομεν δε αυτω τα ἰδια, ἐμμελως κοινωνιαν και ἑνωσιν ἀπαγγελλοντες, και ὁμολογουντες σαρκος και πνευματος εγερσιν. — Ως γαρ ἀπο γης ἀρτος προσλαμβανομενος την εκκλησιν του θεου, ὀυκετι κοινος αρτος ἐςιν, ἀλλ' ευχαριςια, εκ δυο πραγματων συνεςηκυια, επιγειου τε και ὀυρανιου, ὀυτως και τα σωματα ἡμων μεταλαμβανοντα της ευχαριςιας, μηκετι ἐιναι φθαρτα, την ἐλπιδα της ἐις αιωνας αναςασιας ἐχοντα. ib. §. 5.

6) Vani autem omnimodo qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant, et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet

„Wann nun zu dem Kelch und dem Brode das Wort „Gottes [der Logos Gottes] hinzu gekommen ist, und „dadurch die Eucharistie der Leib Christi wird; und aus „ihnen [dem Brode und Weine] die Substanz unsres Flei„sches erhalten wird und wächst; wie kann man sagen, „daß das Fleisch, welches mit dem Leibe und Blute des „Herrn genährt wird, und sein Glied ist, der göttlichen „Gnade d. h. des ewigen Lebens, nicht fähig sey. Pau„lus sagt auch: Wir sind Glieder seines Leibes, von sei„nem Fleisch und seinem Gebein. Er redet da nicht von „einem geistigen und unsichtbaren Menschen — denn die„ser hat weder Fleisch noch Knochen — sondern von ei„ner wirklichen menschlichen Natur, die aus Fleisch, „Nerven und Knochen besteht; welche auch aus seinem „Kelche d. h. seinem Blute und aus dem Brode d. h. sei„nem Leibe genährt wird und wächst. Wie eine in die „Erde gelegte Rebe zu ihrer Zeit Früchte trägt, und das „Waizenkorn, das in die Erde gelegt wird, und verfault, „durch

licet nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis eius est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis eius est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem, substantia, qua vere factum est Verbum Dei suo sanguine redemit nos, quemadmodum et Apostolus ait Col. 1, 14. — Επειδη μελη ἀυτου ἐσμεν, και δια της κτισεως τρεφομεθα, την δε κτισιν ἡμιν ἀυτος παρεχει, τὸν ἡλιον ἀυτου ἀνατελλων, και βρεχων, καθως βουλεται, — ἡμετερον δευει αἱμα, και τον ἀπο κτισεως ἀρτον, ἰδιον σωμὰ διεβιβαιωσατο; ἀφ᾽ ὀυ τα ἡμετερα ἀυξει σωματα. l. V. c. 2. §. 2.

„durch den Geist Gottes, der alles zusammenhält, vervielfacht emporschießt; hernach aber, wenn sie zum Gebrauche der Menschen dienen, und der Logos Gottes „zu ihnen hinzukommt, Eucharistie d. h Leib und Blut „Christi werden; so werden auch unsre Körper, die von „dieser Eucharistie genährt werden, in die Erde zu liegen kommen und modern, dereinst zu ihrer Zeit auferstehen, indem der Logos Gottes ihnen die Auferstehung „zur Ehre des Vaters schenken wird 7).“

§. 244.

7) Ὁποτε ὀυν και το κεκραμενον ποτηριον, και ὁ γεγονως ἀρτος ἐπιδεχεται τον λογον του Θεου και γινεται ἡ ἐυχαριςια σωμα χριςου, εκ τουτων δε αυξει και συνιςαται ἡ της σαρκος ἡμων ὑποςασις· πως δεκτικην μη ειναι λεγουσι την σαρκα της δωρεας του Θεου, ἡτις ἐςι ζωη ἀιωνιος, την απο του σωματος και ἀιματος του Κυριου τρεφομενην και μελος αυτου ὑπαρχουσαν; καθως ὁ μακαριος Παυλος εφη Eph. V. 30. ου περι πνευματικου και ἀορατου ἀνθρωπου λεγων ταυτα· το γαρ πνευμα ὀυτε ὀςεα ὀυτε σαρκα εχει· ἀλλα περι της κατα τον αληθινον ἀνθρωπον ὀικονομιας, της εκ σαρκος, και νευρων, και ὀςεων συνεςωσης· ἡτις και εκ ποτηριου ἀυτου, ὁ ἐςι ἀιμα ἀυτου, τρεφεται, και εκ του ἀρτου, ὁ ἐςι σωμα ἀυτου, ἀυξεται· και ὁνπερ τροπον το ξυλον της ἀμπελου κλιθεν ἐις την γην τω ἰδιω καιρω ἐκαρποφορησε και ὁ κοκκος του σιτου πεσων ἐις την γην και διαλυθεις, πολλοςος ἐγερθη δια του πνευματος του συνεχοντος τα παντα· ἐπειτα δε δια της σοφιας του Θεου ἐις χρησιν ἐλθοντα ανθρωπων, και προσλαμβανομενα τον λογον του Θεου, ἐυχαριςια γινεται, ὁπερ ἐςι σωμα και ἀιμα του χριςου· ὀυτως και τα ἡμετερα σωματα ἐξ ἀυτης τρεφομενα, και τεθεντα ἐις την γην, και διαλυθεντα ἐν

ἀυτη,

§. 344.

Nunmehr sind die sämtlichen Stellen, wo Irenäus die Abendmahlslehre abhandelt 1), dargelegt worden, und diese umständliche Darlegung war hier nothwendig, weil ein Versuch, die eigentliche Meinung des Bischoffs zu Lyon über diesen Punct zu bestimmen, nicht ohne die historischen Belege beyzufügen, unternommen werden durfte. Zuerst ist es aus diesen Stellen sichtbar, daß Irenäus das Abendmahl als ein Opfer des N. T. vorstellt, das an die Stelle der Opfer des A. T. gekommen sey. Im Abendmahl werden Gott die Erstlinge seiner Gaben dargebracht oder geweiht 2), nicht als ob Gott derselben bedürfe, sondern damit die Menschen dadurch

ihre

ἀυτη, ἀναςησεται ἐν τω ἰδιω καιρω, τον λογον του Θεου την ἐγερσιν ἀυτοις χαριζομενου ἐις δοξαν Θεου και πατρος. l. c. §. 3.

1) Nur gehören noch die Worte hierher: Quomodo iuste Dominus, si alterius Patris exsistit, huius conditionis, quae est secundum nos, accipiens panem, suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem corfirmavit? l. IV. c. 33. §. 2. cf. et Iren. fragm. pag. 343.

2) Es war unter den Christen gewöhnlich, daß sie von ihren irdischen Gütern einen Theil zu einem religiösen Gebrauch bestimmten, oder der Gemeinde schenkten. Solche Geschenke nannte man in Beziehung auf das A. T. Erstlinge. Davon wurde Brod und Wein zum Abendmahl genommen, von einem andern Theile wurden die Armen unterstützt, und das übrige bekamen die Vorsteher und Diener der Gemeinde zu ihrem Unterhalt.

ihre Dankbarkeit gegen Gott beweisen. Diese Opfer sind aber nur alsdann Gott angenehm, wenn sie ihm mit einem reinen Herzen und von der wahren Kirche gebracht werden; sie erhalten ihren Werth allein durch die fromme und dankbare Gesinnung des Opfernden. Hier wird also der Begriff, den Justin von dem Opfer des Abendmahls aufgestellt hatte, etwas erweitert; allein es ist doch noch immer ein bloßes Dankopfer, nicht aber ein Versöhnungsopfer. Man sieht auch leicht die Ursache, warum dem Irenäus daran gelegen war, das Abendmahl als ein Opfer vorzustellen. Die Gnostiker, gegen die er stritt, behaupteten, daß das A. T. unmöglich Einen Urheber mit dem N. T. haben könne, und beriefen sich zum Beweise hiervon darauf, daß in dem ersten so zahlreiche Opfer verordnet, in dem letzten aber abgeschafft wären. Ihren Beweis suchte Irenäus durch die Bemerkung zu entkräften, daß im N. T. die Opfer keinesweges abgeschafft seyen, sondern noch, wiewohl nach einer veränderten und veredelten Einrichtung, auch bey Christen fortdauerten.

Auch die übrigen Aeusserungen des Irenäus über das Abendmahl sind ganz aus dem Gesichtspuncte des Widerspruchs gegen die Gnostiker anzusehn. Diese leugneten, daß der Vater Jesu Christi Weltschöpfer oder Urheber der materiellen Dinge sey, sie leugneten auch die Auferstehung des Körpers, und in beiden Stücken widerlegt sie Irenäus mit Gründen, welche ihm die Abendmahlshandlung an die Hand giebt. Rühren die materiellen Dinge, schließt er, nicht von Gott nämlich dem höchsten Gott her, so können sie ihm nicht im Abendmahl

ge-

geweiht werden; denn sonst sähe es so aus, als wenn Gott Dinge begehrte, die ihm nicht zugehörten. Sind ferner diese Dinge in sich selbst verwerflich oder unrein, wie die Gnostiker sagen; so können sie Gott nicht dargebracht werden, ohne ihn zu beleidigen. Wenn endlich Jesus das Brod seinen Leib, und den Wein sein Blut nennt; so müssen Brod und Wein Geschöpfe seines Vaters seyn; denn wie könnte er sie als sein ansehen, wenn ein ganz fremder oder andrer Weltschöpfer sie hätte wachsen lassen?

Auf eine künstlichere Art beweist Irenäus aus dem Abendmahl die Auferstehung des Körpers. — Ihm ist es Hauptsatz bey der Eucharistie, daß diese zur Nahrung des Körpers diene, und daß aus ihr Theile des Körpers, wie Blut, Fleisch, Knochen u. dgl. erzeugt und erhalten werden. Weil nun, schließt er, durch das Brod und den Wein, welches in der Eucharistie der Leib und das Blut Christi geworden ist, unser Leib genährt wird, und dieser also Theile, welche zum Leibe Christi gehören, in seine Substanz aufnimmt; so sind wir deswegen Glieder Christi und Christus kann unmöglich unsern Leib, der aus seinem Leibe genährt ist, der Verwesung überlassen, sondern wird ihn gewiß einst auferwecken.

Hieraus lassen sich nun die Vorstellungen, die Irenäus vom Abendmahl hatte, herleiten. Er kann sich Brod und Wein nicht als bloße Symbole des Leibes und Blutes Christi gedacht haben, sonst hätte sein Beweis für die Auferstehung des Körpers keinen Sinn. Es muß wirklich etwas höheres und kräftigeres als das bloße

Brod und der bloße Wein in der Eucharistie seyn, aber dennoch kann weder an eine Brodverwandlung noch an eine Mittheilung des von der Maria angenommenen Leibes Jesu gedacht werden. Vielmehr liegt hier eben der Begriff, den wir schon bey Justin gefunden haben. Der Logos vereinigt sich mit dem Brode, und dieses wird dadurch zu seinem Leibe und zu einer kräftigen Nahrung, welche den davon geniessenden Menschen die Unsterblichkeit ihrer Körper versichert und gewährt. Es kommt also unter der Anrufung Gottes bey der Eucharistie der Logos zu dem Brode hinzu, vereinigt sich mit demselben, und nun ist dieses kein gemeines Brod mehr, sondern enthält etwas himmlisches und etwas irdisches. Der Logos kommt in Verbindung mit dem geheiligten Brode, dieses kommt durch den Genuß in Verbindung mit unsrem Körper, und auf diese Art erhält der letzte Ansprüche auf Unsterblichkeit.

Durch diese Vorstellung scheinen die Stellen des Irenäus Licht und Zusammenhang zu erhalten, dahingegen jeder andern versuchten zwar ein Theil der Worte günstig ist, aber ein andrer Theil entweder übersehen oder mühsam gepreßt werden muß. Durch sie kommen auch Aeusserungen des Justin und des Irenäus in Harmonie, und die zum Grunde liegende Idee darf in diesem Zeitalter nicht befremden. Denn so wie man kein Bedenken trug zu behaupten, daß bey der Taufe der heilige Geist mit dem Taufwasser sich vereinige, und diesem geheime Kräfte mittheile; so konnte man eben so leicht auf den Gedanken kommen, daß der Logos sich in der Eucharistie mit dem Brod und Wein

ver-

vereinige, und diesen dadurch eine zur Unverweslichkeit vorbereitende Wirksamkeit verschaffe.

Wie weit inzwischen Justin und Irenäus, indem sie den Hauptzweck des Abendmahls darin setzen, daß es den Körper nährt, und zur Unsterblichkeit vorbereitet 3), von allen späteren kirchlichen Vorstellungen über das Abendmahl abweichen, darf nicht erst bemerkt werden. Aus der Uebereinstimmung beider läßt sich auch mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß ihre Meinung in Kleinasien, wo der erste sich lange aufhielt, und woher der letzte gebürtig war, die gewöhnliche gewesen sey.

§. 245.

Clemens von Alexandrien redet eben nicht häufig von dem Abendmahle, und die Stellen, wo er davon handelt, sind nicht von Dunkelheiten frey. In dem ersten Buche seines Pädagogs erklärt er die Worte Joh. 6. Esset mein Fleisch und trinket mein Blut, allein nicht von dem Abendmahle, sondern allegorisch und mystisch, daß die Menschen ihren vorigen Nahrungsmitteln, d. i. den bösen Begierden entsagen, und dagegen in Jesu ihre Nahrung suchen, d. h. seinen Anweisungen folgen sollen 1). — Weit mehr gehört eine

3) Das letzte sagt zwar Justin nicht ausdrücklich, aber aus der Vergleichung mit Irenäus erhellt deutlich genug, daß es ebenfalls seine Meinung war.

1) Paed. l. I. c. 6. p. 121-127. In den Auszügen des Theodor versteht der Verfasser die Worte Jesu Joh. 6, 52. Das Brod, welches ich gebe, ist mein Leib; ent-

eine andre Stelle hierher: „Es ist ein doppeltes Blut „des Herrn, das eine das leibliche Blut, wodurch wir „von der Verwesung erlöst sind, das andre das geistige „Blut, nämlich das womit wir gesalbt sind. Und das „heißt das Blut des Herrn trinken, der Unverweslichkeit „des Herrn theilhaftig werden Die Kraft des Logos ist „der Geist, so wie des Fleisches das Blut. Auf eine „ähnliche Art werden nun beide gemischt, der Wein mit „Wasser, der Mensch mit dem Geiste. Das erste, näm„lich der mit Wasser gemischte Wein giebt einen er„quickenden Trank, das andre hingegen, nämlich der „Geist, führt zur Unverweslichkeit. Die Mischung aber „von beiden, dem Tranke nämlich und dem Logos, wird „Eucharistie genannt, ein schätzbares und vortreffliches „Gnadengeschenk, wodurch die, welche mit Glauben da„von geniessen, am Leibe und Geiste geheiligt werden; „eine göttliche Mischung nämlich, wo Gottes Veranstal„tung den Menschen auf eine mystische Art mit dem Gei„ste verbindet. Der Geist nämlich wird in der That mit „der Seele, welche von ihm geleitet wird, vereinigt, „das Fleisch aber, um dessen willen der Logos Fleisch ge„worden ist, mit dem Fleische 2).“

Man-

entweder von der Eucharistie, wodurch das Fleisch genährt wird, oder noch lieber von der Kirche, welche nämlich der Leib Christi ist. §. 13. p. 971.

2) Διττον το ἁιμα του Κυριου· το μεν γαρ ἐςι ἀυτου σαρκικον, ᾧ της φθορας λελυτρωμεθα· το δε πνευματικον, τουτεςιν ᾧ κεχρισμεθα· και τουτ᾽ ἐςι πιεῖν το ἁιμα του Ἰησου, της κυριακης μεταλαβεῖν ἀφθαρσιας· ἰσχυς δε του λογου το πνευμα, ὡς ἁιμα σαρκος. Αναλογως τοινυν κιρναται

Manches bleibt freylich in dieser Stelle dunkel, allein einige Gedanken sind deutlich genug ausgedrückt. Clemens unterscheidet das Blut Jesu, welches er am Kreuze vergoß, von dem, welches im Abendmahl dargereicht wird. In der Eucharistie findet er zwey Stücke, den mit Wasser gemischten Wein als einen erfrischenden Trank, und den Geist, oder die Kraft des Logos, welche dem Menschen Unverweslichkeit mittheilt, welche beide mit einander vereinigt sind. Zur Erläuterung verdient noch eine Stelle aus den Auszügen des Theodotus verglichen zu werden. Das Brod und das Oel [nämlich das Brod im Abendmahle und das Chrisma, womit die Getauften gesalbt wurden] sind durch die Kraft des Namens [d. h. durch die Kraft, welche in der Anrufung des göttlichen Namens liegt] nicht das was sie scheinen, und wofür sie genommen werden, sondern sie werden durch eine gewisse Kraft in eine geistige verändert. So enthält auch das Wasser, welches beschworen und zur Taufe

 wird,

νυται, ὁ μεν λογος τω ὑδατι· τω δε ἀνθρωπω, το πνευμα· και το μεν, ἐις πιςιν (für πιςιν muß, wie das nächstfolgende beweist, gelesen werden ποτον) ἐυωχει, το κραμα· το δε, ἐις αφθαρσιαν ὁδηγει, το πνευμα· ἡ δε ἀμφοιν ἀυθις κρασις, ποτου τε και λογου, Ευχαριςια κεκληται, χαρις ἐπαινουμενη και καλη· ἡς οι κατα πιςιν μεταλαμβανοντες, ἁγιαζονται και σωμα και ψυχην· το θειον κραμα, τον ανθρωπον, του πατρικου βουληματος πνευματι και λογω συγκρινοντος μυςικως· και γαρ ὡς αληθως μεν το πνευμα ὠκειωται τη ἀπ ἀυτου φερομενη ψυχη· ἡ δε σαρξ τω λογω δι ἡν λογος γεγονε σαρξ. Paed. l. II. c. 2. p. 177 et 178.

wird, nicht blos seine geringeren Bestandtheile [es ist nicht bloßes Wasser], sondern nimmt die Heiligung an [es bekommt eine heiligmachende Kraft] 3). So wie also zu dem Taufwasser eine höhere Kraft hinzukommt; so vereinigt sich ebenfalls eine höhere Kraft mit dem Brode im Abendmahle.

Clemens nennt übrigens den Wein [im Abendmahl] das mystische Symbol des heiligen Blutes 4), und daß er den gekreuzigten Leib Christi sich nicht im Abendmahl gegenwärtig dachte, bezeugen auch folgende Worte: Christus segnete den Wein und sprach: Nehmet, trinket: das ist mein Blut, das Blut des Weinstocks, der heilige Freudentrank nämlich [der geheiligte Wein] bedeutet allegorisch den Logos, der zur Vergebung für viele sein Blut vergossen hat [τον λογον, τον περι πολλων εκχεομενον εις αφεσιν αμαρτιων, ευφροσυνης αγιον αλληγορεῖ ναμα] 5). Endlich bemerkt dieser Verfasser, daß Melchisedek Brod und Wein dargebracht habe zum Vorbilde der Eucharistie [εις τυπον ευχαριστιας] 6).

§. 246.

3) Clem. Opp. p. 988. Ὁ αρτος και το ελαιον αγιαζεται τῃ δυναμει του ονοματος, ου τα αυτα οντα κατα το φαινομενον οια εληφθη, αλλα δυναμει εις δυναμιν πνευματικην μεταβεβληται· ουτως και το υδωρ και το εξορκιζομενον και το βαπτισμα γινομενον, ου μονον χωρει το χειρον, αλλα και αγιασμον προσλαμβανει.

4) Paed. l. II. c. 2. p. 184.

5) Ib. p. 186.

6) Strom. l. IV. p. 637.

§. 246.

Deutlicher und öfter erklärt sich Origenes über das Abendmahl. Hierher gehört zuerst die Erläuterung, welche er von dem Ausspruche Jesu Matth. 15, 11. giebt. „Wenn jemand auf diese Stelle stößt, „möchte er sagen, daß eben so wie das, was zum „Munde eingeht, den Menschen nicht verunreinigt, „auch das was durch den Mund eingehet, den Menschen nicht heilige, obgleich die Einfältigen meinen, „daß das sogenannte Brod des Herrn heilige. Diese „Bemerkung verdient Aufmerksamkeit und eine nähere „Erläuterung. So wie nicht die Speise, sondern das „Gewissen dessen, der sie mit Zweifeln genießt, den „Geniessenden verunreinigt Röm. 14, 23., und wie „dem Unglaubigen und Befleckten nichts rein ist, nicht „zwar an sich selbst, sondern wegen seines Unglaubens „und seiner Unreinigkeit; so heiligt auch das, was „durch das Wort Gottes und das Gebeth geheiligt ist, „nicht durch sich selbst [ουκ ιδιω λογω] den Geniessenden. „Denn sonst würde es auch den unwürdigen Theilnehmer heiligen, wovon doch Paulus 1. Cor. 11, 30. „das Gegentheil zu erkennen giebt. Das Brod des „Herrn ist also demjenigen nützlich, der das Brod mit „unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfängt. „Wenn wir also nicht von dem durch das Wort Gottes „und das Gebeth geheiligten Brode essen; so verlieren „wir nichts durch das bloße Nichtessen, und gewinnen „auch nichts durch das Essen. Die Ursache des Verlustes besteht vielmehr in den Sünden, und die des „Vortheils in der Rechtschaffenheit und den guten „Werken. Wenn das, was zum Munde eingeht, in

„den

„den Bauch kommt, und auf die natürliche Art aus„geworfen wird; so kommt auch das durch das Wort „Gottes und das Gebeth geheiligte Brod, so weit es „irdische Materie ist, in den Bauch, und wird auf die „natürliche Art ausgeworfen, hingegen in Beziehung „auf das zu ihm hinzugekommene Gebeth wird es „nützlich nach dem Maas des Glaubens, und macht „den Geist heller sehen, der auf das blickt, was nützt. „Nicht die Materie des Brodes sondern die darüber „ausgesprochene Rede ist es, welche dem nützt, der „auf eine nicht unwürdige Art davon genießt. So „viel von dem typischen und symbolischen Leibe des „Herrn. Aber von dem Logos selbst, welcher Fleisch „und die wahre Speise geworden ist, welcher jedem „der von ihm genießt, das Leben giebt, und wovon „kein Böser geniessen kann, liesse sich noch viel sa„gen 1).“

Offenbar unterscheidet hier Origenes den wirklichen Leib Jesu von dem symbolischen, der im Abendmahl ist. Dem Brode im Abendmahl an sich selbst schreibt er gar keine besondere Kraft zu; es bleibt Brod und leidet alle die Veränderungen, welche mit jedem Brode in dem menschlichen Körper vorgehen. Blos das über das Brod geschehene Gebeth ist es, wodurch das Abendmahl von einer andern Speise unterschieden, und wodurch es dem Glaubigen nach dem Maaß seines Glaubens nützlich wird 2).

Deut-

1) Comment. in Matth. t. XI. Opp. t. III. p. 498-500.

2) Die äusserst gezwungnen Wendungen, wodurch Huet die-

Deutlicher äussert noch Origenes seine Meinung bey der Erklärung der Einsetzungsworte des Abendmahls. „Das Brod, welches der Gott Logos für seinen Leib er„klärt, ist die Lehre, welche die Seelen nährt, die Leh„re, welche von dem Gott Logos ausgeht und Brod von „dem himmlischen Brode. — Und der Trank, welchen „der Gott Logos für sein Blut erklärt, ist die Lehre, „welche die Herzen der Trinkenden tränkt und be„rauscht. — Der Gott Logos nannte nämlich nicht das sicht„bare Brod, welches er in der Hand hielt, seinen Leib, „sondern die Lehre, auf welche das zu brechende Brod „eine geheimnißvolle [bedeutungsreiche] Beziehung hatte. „Auch den sichtbaren Trank nannte er nicht sein Blut, „sondern die Lehre, auf welche dieser auszugiessende „Trank eine geheimnißvolle Beziehung hatte. Denn was „kann der Leib des Gottes Logos anders seyn, als die „Lehre, welche nährt, und die Lehre, welche das Herz „erfreut? 3)"

Hier

ser Stelle die Lehre von der Transsubstantiation anpaßt, (Origen. p. 177. et in annott. ad h. l.) bedürfen keine Widerlegung.

3) Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens, et panis de pane coelesti, qui positus est super mensam, de qua scriptum est: Praeparasti in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me. Et potus iste, quem Deus verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium, qui est in poculo, de quo scriptum est: Et poculum tuum inebrians quam praeclarum est! Et est potus iste generatio vitis verae quae dicit: Ego sum vitis vera. Et est sanguis uvae illius, quae missa in torcular passionis protulit

Hier wird ganz augenscheinlich das Abendmahl als eine symbolische Handlung vorgestellt, die auf die Nahrung des Geistes durch die Lehre Jesu, und die Erlösung durch das Blut Jesu bedeutungsvoll hinweist 3). — Nach diesen Stellen bedarf es keiner andern mehr, um die Vorstellungen des Origenes kenntlich zu machen 4).

Be-

tulit potum hunc. Sic et panis est verbum Christi factum de tritico illo, quod cadens in terram multum reddidit fructum. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cuius mysterio panis ille fuerat frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam currus (corpus) Dei Verbi, aut sanguis, quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 898. Vermuthlich fand man diese Stelle der späteren Lehre zu widersprechend, und ließ sie daher in mehreren Handschriften aus, bis sie de la Rue aus zwey alten Handschriften herstellte.

3) Zur Erläuterung kann noch folgende Stelle verglichen werden, ungeachtet in ihr nicht eigentlich vom Abendmahl die Rede ist: So wie das leibliche Brod, das zur Nahrung in den Körper kommt, in die Substanz desselben übergeht; so kommt das lebendige und himmlische Brod (Christus) in den Geist und die Seele, und theilt seine eigne Kraft dem mit, der es zur Nahrung annimmt. De orat. §. 27. Opp. t. I. p. 247.

4) Vorzüglich Comment in Joh. Opp. IV. p. 444., wo gesagt wird, daß der Bissen, welches Christus dem Verräther reichte, gleicher Art mit dem Brode gewesen sey, das er den andern Aposteln beym Abendmahl reichte;

eine

Bemerkenswerth ist es übrigens, daß Origenes ausdrücklich Leute nennt, und als Einfältigere vorstellt, welche andere Begriffe vom Abendmahl hatten und ihm physische Wirkungen, oder an den Genuß desselben geknüpfte heiligmachende Kräfte zueigneten. Daß aber Origenes doch gegen die Abendmahlshandlung eine große Hochachtung hatte, erhellt aus der nachdrücklichen Ermahnung, die er seinen Zuhörern giebt, den Leib des Herrn mit der größten Behutsamkeit zu empfangen, damit nicht etwa ein wenig davon auf die Erde fallen möchte 5).

§. 247.

Bey den Afrikanischen Schriftstellern sind wir gewohnt, etwas gröbere Begriffe als bey den Griechen anzutreffen. Man sollte also eben das auch bey der Abendmahlslehre erwarten. Allein hier findet einmal das Gegentheil statt; sie halten sich blos an eine symbolische Gegenwart des Leibes Christi im Brode. Von Tertullian verdient vorzüglich eine Stelle bemerkt zu werden, wo er den Marcion bestreitet, der Jesum nicht für den von den Propheten angekündigten Messias wollte gelten lassen, und ihm keinen wirklichen sondern einen blos scheinbaren menschlichen Körper zuschrieb. „Nachdem Jesus erklärt „hatte, daß er das Passah als das seinige [nicht als eine „durch

eine Stelle die gegen die Brodverwandlung häufig gebraucht worden ist. cf. Hom. VII. in Lev. Opp. t. II. p. 222 et 225., wo er das Essen des Leibes Christi als eine Sache vorstellt, die geistig verstanden werden muß, weil der Buchstabe tödtet.

5) Homil. XIII. in Ex. Opp. t. II. p. 176.

„durch den von dem höchsten Gott verschiedenen Welt„schöpfer angeordnete Anstalt] zu essen wünschte, nahm „er das Brod, theilte es seinen Schülern aus, und „machte es zu seinem Leibe, indem er sagte: Das ist mein „Leib, das heißt die Abbildung meines Leibes. Diese „Abbildung hätte es nicht seyn können, wenn sein Leib „nicht ein wahrer Leib gewesen wäre. Eine bloße Er„scheinung als eine ganz leere Sache hätte nicht abgebil„det werden können. Oder wenn er das Brod deswegen „zu seinem Leibe gemacht hätte, weil er keinen wahren „Leib hatte; so hätte er das Brod für uns [in den Tod] „geben müssen. Das würde die Körperlosigkeit, die Mar„cion behauptet, mit sich bringen, daß das Brod gekreu„zigt worden wäre. — Auch wenn Jesus bey der Er„wähnung des Kelchs ein mit seinem Blut besiegeltes „Testament errichtet, so bestätigt er die Wirklichkeit sei„nes Körpers. Denn Blut ist bey keinem andern Kör„per als dem von Fleisch. — Wie es bey den Prophe„ten, die Jesum schon im voraus dem Leiden sich nähern „sahen, heißt: Warum ist dein Gewand so roth wie ei„nes Keltertreters? und: Er wascht in Wein sein Kleid „und in Traubenblut sein Gewand, wo das Kleid das „Fleisch und der Wein das Blut bedeutet; so hat er auch „jetzt den Wein zum Denkmaal seines Bluts geweiht „[wörtlich: sein Blut im Wein geweiht] wie er ehmals „mit dem Wein sein Blut andeutet 1).“

Ter-

1) Professus se concupivisse edere Pascha ut suum (indignum enim, ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem, et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset cor-

Tertullian nennt also deswegen das Brod den Leib Christi, weil dieser seinen Leib dadurch bezeichnen oder ab-

corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate: ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellavit, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? non intelligens veterem fuisse eam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam: Adversus me cogitarunt cogitatum dicentes: Venite coniiciamus lignum in panem eius; scilicet crucem in corpus eius. Itaque illuminator antiquitatum (der Lehrer der Vorzeit) quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis corfirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis. Nam si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Ita consistit probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis. Vt autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas aderit Jesaias. Quis inquit, qui advenit ex Edom etc.? Spiritus enim propheticus velut iam contemplabundus Dominum ad passionem venientem, carne scilicet vestitum, ut in ea passum, cruentum habitum carnis in vestimentorum rubore designat. — Multo manifestius Genesis — iam tuuc Christum in Juda delineabat. Lavabat, inquit, in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum; stolam et amictum carnem demonstrans, et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit. Contra Marc. l. IV. c. 40. cf. l. I. c. 14. l. III. c. 19. De resurrect. carnis. c. 37. De orat. c. 6.

abbilden wollte. Uebrigens glaubte Tertullian ebenfalls, daß durch das Abendmahl der Leib des Menschen genährt werde 2) und warnt auch davor, daß man von dem Brod und Wein ja nichts auf die Erde fallen lassen möge 3). Daß Tertullian das Abendmahl als ein Opfer vorstelle, davon erinnere ich mir nicht eine sichre Stelle gefunden zu haben. Er redet zwar häufig von Opfern, die der Christ bringe 4), von Oblationen für Verstorbene 5), allein nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Tertullian sind darunter Gebethe zu verstehen, die er ausdrücklich als Opfer beschreibt 6), und von denen er glaubt, daß sie den abgeschiedenen Seelen Erleichterung und eine frühere Auferstehung im tausendjährigen Reich verschafften 7). Indessen war es doch gar zu natürlich, daß man solche Gebethe oder Opfer für Verstorbene auch mit der Abendmahlslehre allmählich verband, wodurch sich die Keime der Lehre von der Messe, welche in der Fürbitte für die Todten lagen, weiter entwickelten.

§. 248.

Unter den Schriften des Cyprian ist vorzüglich sein Brief an Cäcilius für die Geschichte der Abendmahlslehre wich-

2) De resurrect. c. 8.

3) De corona mil. c. 3.

4) Exhort. cast. c. 11.

5) De corona c. 3.

6) Contra Marc. l. IV. c. 1.

7) De monogamia c. 10.

wichtig 1). Die Absicht desselben ist, zu behaupten, daß im Abendmahl nicht bloßes Wasser, sondern Wein mit Wasser gemischt, gebraucht werden soll, und Cyprian ist, wie er sagt, durch eine besondere göttliche Offenbarung aufgefordert worden, dieses einzuschärfen. Seine Beweise, daß Wein im Abendmahl seyn und gebraucht werden müsse, sind theils aus Vorbildern des A. T., die er gezwungen genug herbeyzieht, theils aus dem Bedeutungsvollen der Abendmahlshandlung selbst hergenommen 2). Wein muß gebraucht werden, damit dadurch das Blut Christi dargestellt werde, oder damit man dabey an das Blut Christi denken könne 3). Schon aus diesen

1) Ep. 63. p. 148 seqq.

2) Die Alten pflegten überhaupt den Wein nicht rein, sondern gemischt mit Wasser zu trinken. Ohne Zweifel gebrauchte auch Jesus nach der Sitte seiner Zeit gemischten Wein bey dem Abendmahl. Schon Clemens von Alexandrien sah dieses Vermischen des Weins mit Wasser für wichtig und bedeutungsvoll an. Paed. l. II. c. 2. Allein nicht nur abgesonderte Partheyen (die Hydroparastaten, Aquarii) wollten keinen Wein, sondern nur Wasser im Abendmahl gebrauchen, sondern auch katholische Christen, entweder aus Enthaltsamkeit, oder, wie Cyprian glaubt, aus Furcht, am Geruche des Weins für Christen erkannt zu werden.

3) Cum dicat Christus: Ego sum vitis vera; sanguis Christi non aqua est utique sed vinum. Non potest videri sanguis eius, quo redemti et vivificati sumus, esse in calice; quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur.

Vini mentio ideo ponitur. ut Domini sanguis intelligatur, et quod in calice postea manifestatum est, Prophetis annunciantibus praediceretur.

Miror -

diesen Ausdrücken läßt sich schliessen, daß Cyprian keine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl annahm, sondern Brod und Wein blos als darstellende Zeichen davon ansah. Dieses wird noch deutlicher durch die Erklärung, welche er von der Abendmahlshandlung giebt: „Durch das Wasser werden die Völker „angedeutet, durch den Wein wird das Blut Christi dargestellt. Wenn aber in dem Kelche das Wasser mit „Wein vermischt wird; so wird das Volk mit Christo vereinigt, und der Haufe der Glaubigen mit dem, an welchen sie glauben, verbunden. Wasser und Wein müssen „in dem Becher des Herrn zu einer solchen Vereinigung „gemischt werden, daß die Vereinigung nicht getrennt „werden kann. Daher kann auch die Gemeinde d. i. das „Volk das zur Kirche gehört — durch nichts von Christo „abgesondert werden. Bey der Weihung des Bechers „des Herrn kann also weder Wasser allein, noch auch „Wein allein genommen werden. Denn würde allein „Wein dargebracht, so wäre das Blut Christi ohne uns; „und würde bloßes Wasser dargebracht, so wäre das „Volk ohne Christum. Wenn hingegen beides gemischt „ist; so wird das geistige und himmlische Sacrament vollkommen. Auf diese Art ist der Kelch des Herrn weder „bloßes Wasser noch bloßer Wein, sondern beides muß „gemischt seyn, so wie auch der Leib des Herrn nicht „bloßes Mehl, oder bloßes Wasser ist, sondern beides „vereinigt seyn, und ein zusammenhängendes Brod bil-

„den

Miror satis, unde hoc usurpatum sit, ut in quibusdam locis aqua offeratur in Dominico calice, quae sola Christi sanguinem non possit exprimere.

„den muß. Auch durch dieses Sacrament wird die Ver„bindung unsres Volks angezeigt. Wie nämlich viele „Körner verbunden, zusammengemahlen und vermischt „ein Brod ausmachen; so müssen wir wissen, daß in „Christo dem himmlischen Brod Ein Leib sey, mit dem „wir verbunden und vereinigt sind 4).“

Die

4) Videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit, copulatur et coniungitur. Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Vnde Ecclesiam id est plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo, quo minus haereat semper et maneat individua dilectio. Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis, si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo; quando autem utrumque miscetur, tunc sacramentum spiritale et coeleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum, et panis unius compage solidatum. Quo in sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta, panem unum faciunt: sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus. p. 153. 154. cf. Ep. ad Magnum 67. p. 182.

Die Wirkungen des Abendmahls zu schildern nimmt Cyprian von Ps. 23, 5. und von der Trunkenheit des Noah, die er als ein Vorbild der Eucharistie [!] ansieht, Veranlassung. „Der Kelch des Herrn berauscht die „Trinkenden so, daß er sie nüchtern macht, die Gemüther „zu der geistlichen Weisheit bringt, daß jeder von dem Ge„schmack der Welt zu der Erkenntniß Gottes sich bekehre. „Wie der gewöhnliche Wein den Geist erheitert und die „Sorgen entfernt; so wird durch das Trinken von dem „Blut des Herrn und dem heilsamen Becher, das Anden„ken des alten Menschen abgelegt, das ehmalige Betra„gen in Vergessenheit versenkt, und das traurige Herz, „welches von der Angst der Sünden gedrückt wurde, „durch die Freude über die göttliche Gnade, erheitert 5)."

Mit großem Nachdruck stellt dann Cyprian das Abendmahl als ein Opfer vor. Er beruft sich auf Melchisedek, welcher der Priester des höchsten Gottes war, und sich als solchen dadurch zeigte, daß er Brod und Wein darbrachte. Ebenso war Jesus Christus Hoherpriester, welcher auch ein Opfer, und zwar dasselbe, wie Melchisedek darbrachte d. i. Brod und Wein, seinen Leib nämlich und sein Blut 6). „Wenn, sagt er im folgen„den, Jesus Christus unser Herr und Gott selbst der „Hohepriester Gottes des Vaters ist, und zuerst sich selbst „zum Opfer dem Vater dargebracht, und daß dieses ge„schehe, zu seinem Andenken verordnet hat, so vertritt „wirklich der Priester die Stelle Christi, welcher das „nach-

5) p. 153.

6) p. 149.

nachahmt, was Christus that, und er bringt Gott dem Vater ein wahres und vollkommenes Opfer in der Kirche dar, wenn er es genau auf eben die Art wie Christus darbringt 7). Hier finden wir also wieder das Abendmahl als ein Opfer vorgestellt, allein wir finden auch den Opferbegriff höher hinaufgespannt, als ihn ein Justin und ein Irenäus bestimmt hatten. Der Religionslehrer, indem er das Abendmahl hält, übt eine eigentliche Priesterhandlung aus, und vertritt die Stelle Christi des Hohenpriesters. Er bringt Gott Brod und Wein zur Nachahmung des Opfers Christi, und zur Erinnerung an dasselbe dar. Dieses kann einen doppelten Sinn haben, entweder daß Gott Brod und Wein zur Erinnerung an das Opfer Christi dargestellt werden, oder auch daß die Christen sich dabey an das Opfer Christi mit Dankgebethen erinnern, und sich dasselbe gleichsam vergegenwärtigen sollen. Freylich ist hier noch nicht der Begriff eines eigentlichen Meßopfers; der eigentliche Leib Jesu wird nicht dargebracht, sondern nur eine Nachahmung, ein stellvertretendes Erinnerungszeichen desselben; allein die Grundlage war doch gelegt, auf die man weiter fortbauen konnte. Hierzu kam noch die Gewohnheit, welche zu den

7) Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod Christum ipsum videat obtulisse. p. 155.

den Zeiten Cyprians herrschte, daß man in den Gebethen bey der Abendmahlshandlung der in der Gemeinschaft der Kirche verstorbenen Christen Erwähnung that, und besonders die Märtyrer an ihren jährlichen Todestagen in dieses Gebeth einschloß 8). Dadurch konnte und mußte der Weg gebahnt werden, das Abendmahl als ein eigentliches Opfer für Verstorbene anzusehen.

Uebrigens sind in den Schriften des Cyprian mehrere Spuren von der ausnehmenden Hochachtung, die man gegen das Abendmahl hegte, und von der Begierde, es durch Wundererzählungen recht ehrwürdig zu machen. Ein Kind christlicher Eltern, erzählt der Carthaginensische Bischoff mit großer Ernsthaftigkeit, wurde zu einem Götzenbild hingeführt, und man gab ihm, weil es noch kein Fleisch essen konnte, etwas Brod mit Wein, das von dem Götzenopfer übrig war. Dieser Vorfall blieb unbekannt, und die Mutter nahm ihr Kind mit zur Abendmahlshandlung. Schon bey dem Gebethe fing das Kind an zu weinen und Zuckungen zu bekommen. Als hernach ein Diakonus den Kelch herumreichte, zeigte es den größten Widerwillen, und weigerte sich zu trinken. Dennoch schüttete ihm der Diakonus etwas Wein in den Mund. Sogleich bekam das Mädchen Schluchzen und Erbrechen. In dem entweihten Munde und Leibe konnte die Eucharistie nicht bleiben 9). Diese Erzählung ist wichtig, denn

8) Ep. 1. p. 3. Ep. 39. p. 77. Ep. 12. p. 28.

9) De lapsis p. 132. Eben da werden noch mehrere ähnliche wunderbare Begebenheiten erzählt.

denn sie dient zum Beweis, daß man damals auch kleinen Kindern das Abendmahl gereicht habe.

Daß Cyprian alle Abendmahlshandlungen in solchen Partheyen, die sich von der katholischen Kirche abgesondert hatten, für nichtig und ungültig erklärt habe, läßt sich nach seinen Grundsätzen über die Kirche und über die Taufe im voraus erwarten. Wir haben aber auch darüber seine eigne bestimmte Aeusserungen 10).

---

§. 244.

In der ganzen Periode, deren Lehrbegriff vom Abendmahle bisher aus den übrigen schriftlichen Denkmaalen ist dargestellt worden 1), war gar keine feste

10) Ep. 70. ad Jan. p. 191. De unitate Ecclesiae p. 116.

1) Es ist noch ein Fragment über die Abendmahlslehre von einem gewissen (Makarius) Magnes vorhanden, dessen Verfasser von mehreren Gelehrten in das dritte Jahrhundert gesetzt wird. Magnes scheint übrigens mit den Vorstellungen des Irenäus übereinzustimmen, fügt aber weiter hinzu: Ου γαρ τυπος σωματος και τυπος αἱματος, ὡς τινες ἐρραψῳδησαν πεπηρωμενοι, ἀλλα κατ' αληθειαν αἱμα και σωμα χριστου. Gallandi Biblioth. Patrum t. III. p. 541. Allein der Verfasser dieser Stelle dürfte wohl schwerlich im dritten, oder wie Magnus Crusius (Diss. exhibens notitiam et θεολογουμενα Macarii Magnetis. Götting. 1737. 4.) annahm, im vierten Jahrhundert, sondern später gelebt haben.

und genaue Lehrform in diesem Punct eingeführt. Die Christen feyerten das Abendmahl als einen heiligen Gebrauch; allein wie man sich dasselbe vorzustellen habe, wie Christus bey demselben gegenwärtig sey, und welche Kraft und Wirksamkeit ihm zukomme, war nicht allgemein geltend entschieden. In keinem Glaubensbekenntnisse wird davon gehandelt, keine Streitigkeit wurde darüber geführt, und selbst die Schriftsteller dieses Zeitalters berühren mehr gelegentlich diese Materie, als daß sie absichtlich davon reden sollten. So konnte es leicht geschehen, daß mancherley Vorstellungsarten sich bildeten. Der Gedanke, das Abendmahl sich als ein Opfer vorzustellen, war den Christen, die im Judenthume oder Heidenthume an Opfer gewöhnt waren, zu natürlich, als daß er sich ihnen nicht hätte darbieten sollen. Wir haben gesehen, wie Justin und Irenäus ihn auffaßten, und Cyprian ihn weiter ausbildete. Den Alexandrinern hingegen scheint diese Idee fremd gewesen zu seyn.

Ueber die eigentliche Beschaffenheit des Abendmahls haben wir zwey Meinungen sich bilden sehen. Die eine schrieb dem Genuß der Eucharistie die geheimnißvolle und physische Wirkung zu, den Körper zur Unverweslichkeit vorzubereiten, und legte dem geweihten Brod und Wein eine höhere Kraft bey, die man aus der Verbindung des göttlichen Logos mit demselben herleitete. So lehrten Justin und Irenäus. Hingegen Origenes, geneigt alles zu vergeistigen, fand in dem Abendmahle nur eine symbolische Beziehung auf Christum, und hiermit stimmen auch die Afrikanischen

Leh-

Lehrer — soweit sie sich sonst von den Alexandrinern in ihren Vorstellungen entfernen — überein. Beide Vorstellungen giengen in die folgende Periode über; die erste wurde erweitert, stärker ausgemahlt verändert, und behielt endlich, wiewohl in eine andre Gestalt gebracht, über die letzte völlig die Oberhand. Denn nur gar zu oft findet das Schwierige und Unbegreifliche bey den Menschen eher Eingang und Beyfall, als das, was jedes Auge sehen, und jeder Verstand fassen kann.

Siebenzehnter Abschnitt.

Lehre von der Kirche.

Historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae — a D. Henr. Phil. Conr. *Henke*, Helmst. 1781. vermehrt abgedruckt in dessen opusculis academicis. Helmst. 1802. 8.

§. 250.

In den Reden Jesu und in den Schriften der Apostel findet sich keine Spur von der Absicht, daß alle Bekenner der christlichen Religion in eine große, nach der Aehnlichkeit einer politischen Verbindung geformte Gesellschaft zusammentreten sollten. Wenn auch zuweilen der Ausdruck Kirche [εκκλησια] allgemein gebraucht wird, Matth. 16, 18. Eph. 1, 22 u. a.; so werden da blos alle Gottesverehrer des N. T. mit diesem Namen bezeichnet, ohne daß auf ein näheres äusseres Band, wodurch sie zusammengeknüpft wären, gesehen wird. Hingegen eine Kirche im eigentlichen Sinne kennen die Apostel nicht; sondern blos Kirchen, oder religiöse Gesellschaften der an einem Orte lebenden und in einem Hause sich versammelnden Chri-

Christen, die mit den ähnlichen Gesellschaften in andern Städten und Gegenden nur so weit verbunden sind, daß sie gleichfalls die christliche Religion bekennen, und sich wechselseitig bey jeder Gelegenheit Liebe beweisen. Wenn Jesus und die Apostel die Christen als Einen Körper vorstellen Joh. 17, 11. 21. 22. Eph. 4, 3-6; so wollen sie dadurch Harmonie und Verträglichkeit empfehlen, keinesweges aber das Aneinanderschliessen aller Christen zu einem einzigen geistlichen Staate veranlassen. Dessen ungeachtet keimte die Idee von einer allgemeinen und allein seligmachenden Kirche sehr früh unter den Christen auf, und wuchs schon in der gegenwärtigen Periode zu einer beträchtlichen Höhe empor. Groß war der Einfluß, den diese Idee auf die ganze christliche Religionslehre hatte, und fürchterlich die Folgen, die aus ihr herflossen, und die immer verderblicher wurden, jemehr man jene Idee mit einer menschenfeindlichen Consequenz verfolgte. Um desto wichtiger wird es für die Geschichte, das Fortschreiten und die Bildung dieses Dogma genau zu beleuchten.

§. 251.

In den grösseren Städten, wo das Christenthum Eingang fand, bildeten sich mehrere kleine Kreise von Bekennern desselben, die ihre eigene Versammlungsörter und Vorsteher hatten. Um aber die Uneinigkeiten und Trennungen, welche zwischen diesen kleinen Gemeinden entstehen konnten, zu verhüten, suchte man ihnen einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunct zu geben. Man ernannte also schon früh Einen Bischoff, welcher die Aufsicht über die sämtlichen christlichen Zusammenkünfte sei-

ner Stadt führte. — Die Gemeinden der verschiedenen Städte waren hingegen noch nicht durch nähere Verbindungen an einander geknüpft, ausser daß man an dem glücklichen Fortgange des Christenthums in andern Gegenden freudigen Antheil nahm, benachbarten Gemeinden interessante Nachrichten oder auch Briefe der Apostel [Col. 4, 8.] mittheilte, oder endlich wohl zur Unterstüzung dürftiger Christen in fremden Ländern Beysteuern gab.

Wohlwollen und Christenliebe veranlaßte zuweilen die eine Gemeinde an dem Zustande der andern nähern Antheil zu nehmen. Ein Beyspiel davon giebt die Spaltung zu Corinth, wo mehrere Christen sich den dortigen Lehrern widersetzten. Bey dieser Veranlassung erließ Clemens Bischoff zu Rom im Namen seiner Gemeinde ein Schreiben an die Corinther, worin er sie zu Ablegung ihrer Streitsucht, zur gegenseitigen Verträglichkeit und zur Folgsamkeit gegen ihre Vorsteher ermahnt. Harmonie der Gesinnungen ist es die er empfiehlt, hingegen durchgängige Gleichförmigkeit der Meinungen zu fordern kommt ihm nicht in den Sinn.

Einen ganz andern Charakter tragen die Ermahnungen in den Ignatianischen Briefen. Sie haben fast durchaus den Zweck, theils von der Annäherung an das Judenthum durch Befolgung der jüdischen Gesetze 1), theils vor den Meinungen der Doketen 2), zu warnen.

Um

1) Z. B. Ep. ad Magn. c. 8 et 10.

2) Z. B. Ep. ad Trall. c. 10.

Um die Christen vor diesen Meinungen zu bewahren, ermahnt der Verfasser sie zum festen Anschliessen an ihren Bischoff und das Presbyterium der Kirche, und legt dem bischöfflichen Amte die höchsten Lobsprüche und die größte Würde bey. Deswegen stellt er die Absonderung von dem Bischoff, von den gemeinschaftlichen Zusammenkünften und der gemeinschaftlichen Abendmahlshandlung als höchstverwerflich und gefährlich vor. „Ihr sollt, wie ihr „auch thut, sagt er unter andern, der Meinung Eures „Bischoffs beytreten. Euer ehrwürdiges Presbyterium „ist mit dem Bischoff verbunden wie die Saiten mit einer „Cither, und ihr sollt hiernach alle einen gleichstimmigen „Gott wohlgefälligen Gesang anstimmen 3). Offenbar „muß man auf den Bischoff, wie auf den Herrn Christum „selbst hinsehen 4). Wie der Herr nichts ohne den Vater „that, weder durch sich selbst noch durch die Apostel; so „thut auch ihr nichts ohne den Bischoff und die Presbyters. Versuchet nicht, blos aus eigner Einsicht zu verfahren, sondern habt an Einem Ort Ein Gebeth, Eine „Gesinnung u. s. w. Kommt in Einen Tempel Gottes „zusammen als zu Einem Altar, als zu Einem Jesu Christo 5). Folget alle dem Bischoff, wie Jesus Christus „seinem Vater folgte und folget dem Presbyterium wie „den Aposteln. Die Diakonen verehrt als Gottes Gebot. Niemand thue ohne den Bischoff etwas von dem, „was die Kirche angeht. Nur die Eucharistie darf als „gültig angesehen werden, welche von dem Bischoff oder

von

3) Ep. ad Ephes. c. 4.

4) Ib. c. 6.

5) Ep. ad Magn. c. 7.

„von jemand, dem es dieser aufgetragen hat, gehalten „wird. Wo der Bischoff erscheint, da sey auch das Volk; „wie die katholische Kirche da ist, wo Christus sich befin„det. Es ist nicht erlaubt ohne den Bischoff zu taufen „oder Liebesmahle zu begehen; sondern was er billigt „das ist Gott wohlgefällig, und was er thut gül„tig 6).“

Hier wird nicht blos moralische Einheit empfohlen, sondern auf eine unbedingte Gleichförmigkeit der Gemeinde mit der Lehre des Bischoffs und auf eine bereitwillige Unterwerfung unter alle Anstalten desselben gedrungen. Man hat diese Ideen so früh nach dem Ursprunge des Christenthums befremdend gefunden, allein ihre Entstehung möchte sich aus den damaligen Zeitumständen ziemlich leicht erklären lassen. Der größte Theil der Christen besaß wohl sehr unvollkommne Religionskenntnisse, die er aus dem mündlichen Vortrage seiner Lehrer schöpfte, und die Lehrer selbst waren wohl alle nichts weniger als gelehrte Kenner ihrer Religion. Wenn also Personen, die entweder das Judenthum mit dem Christenthum verbinden wollten, oder doketische Meinungen vortrugen, in einer Gemeinde auftraten, so wurde es ihnen nicht schwer, viele auf ihre Seite zu ziehen. Beweise machten dagegen wenigen Eindruck, sondern das wirksamste Gegenmittel war, die Christen an ihre Bischöffe, als Depositare der evangelischen Wahrheit hinzuweisen, und in der Anhänglichkeit an diese möglichst zu befestigen.

Es

6) Ep. ad Smyrn. c. 8.

Es ist merkwürdig und zugleich ein Beweis für das hohe Alter der Ignatianischen Briefe, daß in ihnen auf die innere Harmonie der einzelnen Gemeinden, aber noch nicht auf die Verbindung mehrerer Gemeinden gedrungen wird. In jeder Gemeinde soll man dem Bischoff folgen, und mit ihm Einen Körper ausmachen, aber noch sind die sämtlichen Gemeinden nicht zu Einem großen Körper zusammengewachsen.

§. 252.

Die anfangs isolirten christlichen Gemeinden kamen allmählich mit einander in Verbindung und so bildete sich der Begriff einer katholischen Kirche. Von größern Städten breitete sich das Christenthum in kleinere benachbarte aus, und die hier errichteten Gemeinden behielten Hochachtung gegen ihre Mutterkirche und richteten sich nach den Anordnungen derselben. Wenn in einer Gemeinde wichtige Sachen vorkamen, so fragte man wohl andre Gemeinden um Rath, um der Entscheidung desto mehreres Ansehn zu geben. Durch Reisen der Gemeindsglieder und durch Briefwechsel kamen auch entferntere Gemeinden in Bekanntschaft, freuten sich, wenn sie in ihrer Religionslehre zusammenstimmten und theilten sich auch apostolische Schriften mit. Natürlich suchte man etwas darin, besonders mit denen Gemeinden zusammenzustimmen, welche von den Aposteln selbst gestiftet waren, weil man sie als Muster der reinen Lehre, und als die sichersten Aufbewahrerinnen der ächten apostolischen Schriften ansah. Die Uebereinstimmung mit diesen Gemeinden fieng deswegen an, für ein Kennzeichen dessen, was ächtes Christenthum sey zu gelten.

Auf diese Art wurde eine nähere Verbindung der Gemeinden veranlaßt, aber noch ein besondrer Umstand der in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts eintrat, scheint diese Verbindung fester zusammengezogen zu haben. Die Apostel, selbst einen Paulus nicht ausgenommen, hatten das Christenthum an das A. T. angeknüpft, nnd die älteren Offenbarungen Gottes zur Grundlage der neuern gemacht. Seit der Regierung des Hadrians traten haufenweis Männer auf, welche das Christenthum reinigen wollten, und deswegen das A. T. verwarfen, und allen Zusammenhang der christlichen Lehre mit der jüdischen zu zerreissen suchten. Sie fanden nicht geringen Eingang und Beyfall. Was war unter diesen Umständen natürlicher, als daß die Bischöffe jenen Männern die Einwendung entgegen setzten: Eure Meinung ist nicht die ursprüngliche apostolische Lehre, und daß die angesehenern Gemeinden in eine nähere Verbindung traten, um sich gemeinschaftlich diesen Gegnern zu widersetzen?

Auf diesem Wege scheint sich die katholische Kirche gebildet zu haben, obgleich auf der Art ihrer Entstehung aus Mangel an Nachrichten eine dichte Dunkelheit ruht 1). Diese katholische Kirche unterschied sich, wie schon

1) Herr Prof. Schmidt hat in der Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. und ältere Kirchengeschte, 2. B. 1 St. diese Entstehung durch Vermuthungen aufzuklären versucht, die auf scharfsinnigen Combinationen beruhen. Er leitet sie von einer Verabredung her, welche Polykarp Bischoff von Smyrna mit Anicet Bischoff zu Rom genommen habe, und nimmt an, die hierdurch gestiftete Verbindung sey durch Hegesippus, der aus dem

schon ihre Natur anzeigt, dadurch, daß sie sich zur Bestätigung ihres Lehrbegriffs auf die Uebereinstimmung aller, wenigstens aller angesehenen und von den Aposteln gestifteten Gemeinden auch aus den entferntesten Gegenden berief. Sie stimmte in der Annahme der 4 Evangelien und der Paullinischen Briefe überein und schloß dagegen alle, welche das A. T. verwarfen, als Vertheidiger einer nach der Zeit der Apostel aufgekommenen Meinung, aus ihrer Mitte aus.

§. 253.

Bey Irenäus finden wir schon diese Idee von einer katholischen Kirche bestimmt aufgestellt und fleißig benutzt. Den kurzen Inhalt des christlichen Glaubens, den er vorträgt, empfiehlt er durch die Bemerkung: daß alle Gemeinden in der ganzen Welt sogar in den entferntesten Gegenden darin übereinstimmten 1). Er behauptet, daß man nirgends als in der Kirche die wahre Lehre, welche nämlich darin durch eine ununterbrochene Folge der Bischöffe sey fortgepflanzt worden, finden könne. „Man „darf die Wahrheit nicht bey Fremden suchen, die man „leicht von der Kirche erhalten kann. In dieser haben „nämlich die Apostel als in einem reichen Behältniß auf „das vollkommenste das niedergelegt, was zur Wahrheit „gehört. Aus ihr schöpft also jeder, welcher will, den „Trank

dem Orient nach Corinth und nach Rom reiste, befestigt worden. Nichts sicheres läßt sich inzwischen, da wir von allen historischen Quellen verlassen sind, bestimmen.

1) Adv. haer. l. I. c. 10. §. 1. et 2.

„Trank des Lebens. Sie ist der Eingang des Lebens; „alle Andre hingegen sind Diebe und Mörder. Diese muß „man deswegen vermeiden, und dagegen die Lehre der „Kirche lieben und sorgfältig annehmen. Wenn über ir- „gend eine Frage Uneinigkeit entstehet; so muß man bey „den ältesten Kirchen, in denen sich die Apostel aufge- „halten haben, die Entscheidung suchen 2).“ Als ein solches Muster der Uebereinstimmung stellt Irenäus die römische Kirche, wegen ihres vorzüglichen Ansehens [propter potentiorem principalitatem] auf, ohne jedoch andre Kirchen und namentlich die Smyrnensische auszuschliessen 3). Das vorzügliche Ansehn, welches er der römischen Kirche zueignet, gründet er darauf, weil diese Gemeinde von den zwey berühmtesten Aposteln, dem Petrus und Paulus gestiftet worden sey, und die apostolische Lehre in einer genauen Succession der Bischöffe bewahrt habe 4). Die Folgerungen aus dem Dogma von der einzigen katholischen Kirche werden schon bey Irenäus zum Theil deutlich ausgedrückt. Nicht nur alle Ketzer sondern auch solche, welche um irgend einer Ursache willen eine Trennung von der Kirche verursachen, und alle die ausser der Kirche sind, übergiebt er feyerlich dem Strafgerichte Gottes, und behauptet, daß allein in der Kirche die ächten Schriften der Apostel und ihre richtige Erklärung zu finden sey 5). Niemand soll es unternehmen,

weiter

2) l. III. c. 4. §. 1.

3) l. III. c. 3. §. 2.

4) l. c. (Griesbach) Progr. de potentiore Ecclesiae Romanae principalitate ad Jren. l. III. c. 3. Jenae 1779. 4.

5) l. IV. c. 33. c. 26. §. 2. 4.

weiter sehen zu wollen als die Kirche, und die Lehrer derselben der Unwissenheit beschuldigen, sondern jeder soll ihnen Folgsamkeit beweisen 6).

§. 254.

Tertullians Erklärungen kommen mit denen des Irenäus überein, und sind nur etwas stärker ausgedrückt. Alles was mit den Apostolischen Kirchen, als den Urquellen des Glaubens, übereinkommt, ist für Wahrheit, alles was ihnen entgegen ist, für Lüge zu halten 1). Unter solchen apostolischen Kirchen nennt er die Römische und die Smyrnensische ausdrücklich 2). Daß alle andre ausser dieser Kirche befindlichen Partheyen die Wahrheit gegen sich haben, beweist er damit, weil sie theils später aufgekommen, theils unter sich selbst uneinig sind 3). So wie wir, sagt er, Gott unsern Vater nennen, so ist die Kirche unsre Mutter 4). Tertullian ist auch der erste, der die Kirche mit dem Schiffe des Noah vergleicht, und also allen nicht zur Kirche gehörigen ein eben so gewisses Verderben ankündigt, als alle, die ausser jenem Schiff waren, umkamen 5).

Be-

6) l. V. c. 20.

1) De praescript. haer. c. 21.

2) c. 32.

3) c. 35.

4) De orat. c. 2.

5) De bapt. c. 8.

Bemerkenswerth ist es, daß eben dieser Tertullian, der so eifrig für die Würde der katholischen Kirche kämpfte, doch hernach als Montanist mit Verachtung von derselben redet, und ihre Mitglieder als ψυχικους [sinnliche und unvollkommere Menschen] herabsetzt. Nur die Montanistische Kirche stellt er als die wahre vor, dahingegen die Psychiker als fleischlich gesinnte unfähig sind, den Geist Gottes zu erhalten 6). Der Streit mit den Montanisten, wobey jeder Theil sich für die wahre Kirche ausgab, mußte Gelegenheit geben, daß man die Gemeinschaft mit der wahren Kirche für desto wichtiger hielt.

§. 255.

Auch bey den Alexandrinern war die Lehre von Einer allgemeinen Kirche angenommen, ob sie gleich bey ihnen nicht so harte Urtheile über getrennte Parteyen hervorbrachte. „Eine Mutter allein ist Jungfrau, heißt es bey Clemens, die ich Kirche nennen will. — Sie ist rein wie eine Jungfrau, und liebevoll wie eine Mutter, welche ihre Kinder herbeyruft und mit heiliger Milch, nämlich dem zur Nahrung für Kinder passenden Logos säugt 1)." An einem andern Orte schildert er umständlich das Verhältniß der wahren Kirche gegen die abgesonderten Partheyen [αἱρεσεις]. „Die Haeretiker, sagt er, ver-

6) De pudicitia c. 21. De monog. c. 1. In der ersten Stelle erklärt er den Ausspruch Jesu Matth. 16, 18. 19. von einem persönlichen blos dem Petrus ertheilten Vorrechte, das sich die Kirche keinesweges zueignen darf.

1) Paed. l. I. c. 6. p. 123.

verwerfen die kirchliche Tradition; wenn sie die prophetischen Schriften anerkennen, so nehmen sie diese doch nicht ganz und vollständig an. Sie leugnen auch, wenn sie in die Enge getrieben sind, ihre Meinungen, und sagen wir hätten sie nicht verstanden. Es giebt drey Beschaffenheiten der Seele, Unwissenheit, Meinung und Einsicht. Die Heiden befinden sich in der Unwissenheit, die Einsicht ist bey der wahren Kirche, hingegen die Meinung bey den Häretikern 2). Die, welche irreligiöse Lehren annehmen und Andern mittheilen, und die göttlichen Aussprüche nicht richtig sondern verkehrt anwenden, kommen selbst nicht in das Himmelreich und lassen auch die, welche sie verführen, nicht hineingehen. Sie haben keinen rechten Schlüssel zum Eingang, sondern einen betrüglichen Nachschlüssel; sie gehen nicht, wie wir, vermöge der Tradition des Herrn, durch Zurücklegung des Vorhangs ein, sondern sie brechen den Eingang und die Wand der Kirche ein. Daß ihre menschliche Zusammenkünfte jünger sind, als die katholische Kirche, bedarf keines weitläufigen Beweises. Denn die Lehre des Herrn wurde — unter der Regierung des Tiberius, die Lehre der Apostel unter Nero vollendet. Weit später unter der Regierung Adrians traten die Urheber der Ketzereyen auf. — Es ist also klar, daß die Ketzereyen später, und eine neue und verfälschte Nachbildung der wahren und älteren Kirche sind. Offenbar ist nur Eine wahre Kirche, da nur Ein Gott und Ein Herr ist. — Dem Wesen, der Gesinnung, dem Ursprung und dem Vorzug nach behaupten wir blos Eine alte und katholische Kirche, welche durch mancher-

ley

2) Strom. l. VII. c. 16. p. 890-896.

ley Anstalten, oder vielmehr durch Eine Anstalt zu verschiedenen Zeiten, vermöge des Willens Eines Gottes, durch Einen Herrn, alle diejenigen zu Einem Glauben führt, welche dazu von Gott bestimmt sind, weil er vor Anfange der Welt wußte, daß sie rechtschaffen seyn würden 3)."

„Origenes hält sich an die Lehre der katholischen Kirche, die er bey seinen Untersuchungen als ausgemacht voraussetzt 4). Dessen ungeachtet urtheilt er gelinder als Andre von den Secten der Christen. Er bemerkt, daß es schon von dem Anfange des Christenthums an Verschiedenheit der Meinungen gegeben habe, und daß diese Verschiedenheit hierin wie in andern Stücken von dem Untersuchungsgeiste der Menschen herrühre 5). Er will nicht, daß die Christen die Verfälscher ihrer Religion hassen und beschimpfen sollen. Sie müssen durch Belehrung zu einer bessern Ueberzeugung gebracht, oder, wenn das nicht möglich ist, vermieden werden 6). Die Stelle Matth. 16, 18. erklärt er nicht von einem dem Petrus allein ertheilten Vorzuge, sondern von allen Christen. „Jeder Schüler Christi ist ein Fels, auf den die kirchli-

„che

3) Strom. l. VII. c. 17. p. 897-900.

4) De princ. prooem. Opp. t. I. p. 47.

5) Contra Celf. l. III. §. 10-13. Opp. t. I. p. 453 feqq.

6) Contra Celf. l. V. §. 63. p. 627. Doch einmal stellt er auch den Satz von einer allein seligmachenden Kirche auf. Nemo semetipsum decipiat; extra hanc domum, id est, extra Ecclesiam nemo salvatur. In Jes. Nav. Hom. III. Opp. t. II. p. 404.

„che Lehre, und ein derselben gemässes Betragen gebaut „wird. Wenn du glauben solltest, die ganze Kirche werde „auf den einzigen Petrus von Gott erbaut, was willst „du von Johannes dem Sohne des Donners und von den „andern Aposteln sagen? Sollten wir uns wohl erküh- „nen zu sagen, daß die Pforten der Hölle zwar nicht den „Petrus, aber die übrigen Apostel und Vollkommne „überwältigen könnten? Geht nicht der Ausspruch: die „Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen; eben „so gut als der andre: Auf diesen Felsen will ich bauen „meine Gemeinde; alle und jede an? 7)" Endlich be- merkt Origenes, daß zwar die Bischöffe sich das dem Petrus ertheilte Recht, zu binden und zu lösen, zu ver- dammen und loszusprechen, zueigneten, daß ihnen aber dieses Recht nur alsdann zukomme, wenn sie auch wirklich Felsen sind, auf welche die Gemeinde erbaut werden kann 8).

§. 256.

Waren gleich die Lehrsätze von Einer katholischen Kirche, und von der Nothwendigkeit, mit dieser in Ge- meinschaft zu stehen, schon vorher geltend unter den Chri- sten geworden; so war es doch Cyprian, der sie auf das stärkste hervorhob, und der mit seinem ganzen Ansehn,

 und

7) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 524. In einer andern Stelle schreibt doch Origenes dem Petrus einen Vor- zug vor den übrigen Aposteln zu. Petrus hat nämlich die Macht in allen Himmeln zu binden, die andern Apostel nur in Einem Himmel. p. 613.

8) l. c. p. 531.

und dem Aufwand aller seiner Beredsamkeit sie einzuschärfen suchte. Sein ganzes Buch von der Einheit der Kirche ist mit den feurigsten Declamationen darüber angefüllt, und auch in seinen Briefen kommt er häufig auf diese Materie zurück. „Der Herr sagt zu Petrus: Ich sage „Dir, Du bist Petrus u. s. w. Matth. 16, 18.; und „wieder nach seiner Auferstehung: Weide meine Schafe. „Also auf Einen gründet er seine Kirche. Und ob er „gleich allen Aposteln gleiche Gewalt anvertraut Joh. 20, „21-23.; so hat er doch, um die Einheit anzuzeigen, es „so angeordnet, daß der Ursprung dieser Einheit von „Einem anfangen sollte. Die andern Apostel waren eben „das, was Petrus war; sie besaßen mit ihm gleichen „Rang und gleiche Macht. Allein der Anfang rührt von „der Einheit her, damit daraus die Einheit der Kirche „erhelle 1)." „Es ist nur Eine Kirche, welche sich „durch ihre fruchtbringende Kraft auf viele ausbreitet; „so wie die Sonne Ein Licht, aber viele Strahlen hat, „wie ein Baum viele Aeste hat, die aber alle an einer „Wurzel haften. Nimm den Strahl von der Sonne „weg, so bleibt bey der Trennung kein Licht übrig. Brich „den Ast vom Stamme, so kann er keine Früchte mehr „tragen. — So breitet die von dem Herrn erleuchtete „Kirche über den ganzen Erdkreis ihre Strahlen aus, „und ist doch nur Ein Licht, welches allenthalben ausgestreut ist, ohne daß die Einheit getrennt würde 2)."

Mit den furchtbarsten Zügen schildert Cyprian den Zustand derer, welche nicht zu dieser Einen Kirche gehören.

1) De unit. Eccles. p. 106. 107.

2) p. 108.

ren. „Durch die Kirche werden wir gebohren, durch „ihre Milch ernährt, durch ihren Geist beseelt. Die „Braut Christi, eine reine und schamhafte Jungfrau, „kann nicht entweiht werden. — Wer von der Kirche „sich absondert und mit einer Ehebrecherin [einer un„ächten Kirche] sich verbindet, ist auch von den Ver„heissungen des Evangeliums getrennt. Wer die Kir„che Christi verläßt, gelangt auch nicht zu den Be„lohnungen Christi. Er ist ein Fremder, ein Unheili„ger, ein Feind. Wer die Kirche nicht zur Mutter „hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben. So „wenig jemand ausser dem Schiffe des Noah errettet „wurde, so wenig wird, wer ausser der Kirche ist, ge„rettet werden. — Wer diese Einheit nicht bewahrt, „bewahrt auch nicht Gottes Gesetz, bewahrt nicht den „Glauben an den Vater und Sohn, und die selig„machende Wahrheit 3).“ Alle diese Sätze von der Einheit der Kirche werden sehr kunstreich aus dem ungetheilten Rock Christi bewiesen.

Hiernach folgt von selbst, daß in allen von der Kirche abgesonderten Partheyen keine Tugend, sondern nichts als Bosheit sey. Ja der Märtyrertod selbst hat bey dem, welcher nicht in der Gemeinschaft der Kirche ist, gar keinen Werth 4). Deswegen ist es kein Wunder, daß Cyprian den Gehorsam gegen die Bischöffe auf das nachdrücklichste einschärft, und bey

Ver-

3) p. 109.

4) p. 130. cf. ep. 52.

Verweigerung desselben sogar den Verlust der Seligkeit droht 5).

So wie Cyprian dieses Dogma von der Einheit der Kirche aufstellte, mußte es den Haß gegen alle, die nicht Mitglieder der Kirche waren, entflammen; es mußte die Religionslehre und den Glauben der Christen von der Willkühr der Bischöffe abhängig machen, eigne Prüfung der Religon verbannen, und die Macht und das Ansehn der Bischöffe als Häupter der Kirche ausnehmend vermehren. — Man darf aber nicht übersehen, daß Cyprians persönliche Lage vielen Antheil an der Hitze hatte, mit welcher er dieses Dogma verfocht. Er war mit einem Theile seiner Gemeinde in Streitigkeiten gerathen, die in eine völlige Trennung ausschlugen. Je gefährlicher er also die Absonderung von der Kirche vorstellte, desto mehr erschien das Verfahren seiner Gegner als verwerflich und desto eher hoffte er Andere abzuschrecken, daß sie nicht auf die Seite derselben traten.

§. 257.

Im Anfang des vierten Jahrhunderts preist Lactantius die einige wahre Kirche. — „Die Phrygier „[Montanisten] die Novatianer, die Valentinianer, die „Marcioniten und Anthropianer, oder wie sie alle „heissen mögen, haben aufgehört Christen zu seyn, da „sie den Namen der Christen abgelegt, und sich fremde „und menschliche Benennungen gegeben haben. Nur „die

5) Ep. 4. p. 9. Ep. 3. p. 6. al.

„die katholische Kirche ist es, welche die wahre Gottes„verehrung bewahrt. Sie ist die Quelle der Wahrheit, „die Wohnung des Glaubens, der Tempel Gottes. „Wer in diesen [Tempel] nicht eingeht, oder von ihm „wieder ausgeht, ist von der Hoffnung des Lebens „und des ewigen Heils entfernt. — Weil aber die „einzelnen Gemeinden der Ketzer jedesmal sich für die „katholische Kirche halten, so muß man wissen, nur „das sey die wahre, in welcher Sündenbekenntniß und „Buße ist, und die Sünden, welchen die menschliche „Schwäche ausgesetzt ist, wohlthätig geheilt werden 1)."

In eben diesem ersten Zeitraume des vierten Jahrhunderts erhielten die Untersuchungen über die Kirche ein großes Interesse durch den donatistischen Streit, welcher sich ganz um diesen Punct drehte. Die Donatisten sowohl als ihre Gegner behaupteten, daß es nur Eine wahre Kirche gebe, ausser deren Gemeinschaft keine Seligkeit zu hoffen sey. Jede Parthey erklärte sich für diese alleinseligmachende Kirche, allein sie unterschieden sich in den Merkmaalen der wahren Kirche, welche sie festsetzten. Die Donatisten hielten sich für die einzige wahre Kirche, weil sie allein in ihrer Gesellschaft keine böse Menschen duldeten. Ihre Gegner hingegen rühmten sich als die wahre Kirche, wegen ihres Katholicismus, d. h. weil sie mit den christlichen Gemeinden in allen übrigen Theilen der Welt in Gemeinschaft stünden. — Doch da der donatistische Streit sich in die zweyte Periode hinüberzog, da die vornehmsten

1) Instit. div. l. IV. c. 30.

sten Gegner der Donatisten erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts auftraten, so liegt eine umständliche Entwicklung dieses für den Begriff der Kirche so wichtigen Streits ausser den Gränzen unsres gegenwärtigen Zeitraums 2).

2) Mit großer Genauigkeit ist die Geschichte der donatistischen Spaltung erörtert in Walchs Historie der Ketzereien, 4 Th. S. 1 ff.

Achtzehnter Abschnitt.

Lehre von dem Zustande der Seele nach dem Tode.

J. S. *Baumgarten* Historia doctrinae de statu animarum separatarum. Halae 1754.

Des Sybilles celebrées tant par l'Antiquité payenne, que par les saints Peres par David *Blondel.* a Charenton. 1649. 4. Dasselbe Buch ist hernach mit einem neuen Titel versehen worden: Traité de la creance des Peres touchant l'état des ames aprés cette vie, et de l'origine de la priére pour les morts et du purgatoire á l'occasion de l'ecrit attribué a Sybilles. Charenton. 1651. 4.

Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode in der christlichen Kirche, von Christian Wilhelm Flügge. Zwey Theile. Leipzig 1799. 1800. 8. Auch unter dem Titel: Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung. Dritter Theil. Erste und zweyte Abtheilung.

§. 258.

§. 258.

Sobald die Menschen anfiengen, über sich selbst nachzudenken; so bemerkten sie einen Unterschied zwischen einem thätigen Princip in sich, und dem unthätigen Stoff, welcher durch dasselbe belebt wird. Der Anblick eines Todten konnte sie leicht auf den Gedanken führen, daß mit dem letzten Athemzuge das von dem Körper wegfliege, wodurch er bisher Leben, Kraft und Thätigkeit gehabt habe. Vielleicht waren es Traumerscheinungen der Verstorbenen, wodurch der Glaube geweckt wurde, daß das Etwas, welches gleich einem Hauche bey dem Tode wegfliege, nicht ganz aufgelöst werde. Man dachte sich dieses Etwas um desto lieber als einen Hauch [Spiritus], da gerade das Hauchen oder Athmen den lebendigen Körper von dem entseelten unterscheidet. So entstand die Meinung, daß die Seele nach dem Tode wie ein leichter, der Gestalt des Körpers ähnlicher Schatten entweder noch auf Erden herumschweife, oder einem eignen für sie bestimmten Aufenthalt zueile 1).

Wie nahe die Idee eines Schattenreichs, eines Ortes, wohin die abgeschiedenen Seelen kommen, und wo sie fortdauren, den Menschen in der ersten Entwicklungsperiode ihrer Vernunft liegt, läßt sich daraus schliessen, weil so viele Völker darin übereinkommen. Auch in den alten Religionsschriften der Hebräer ist sie deutlich und oft ausgedrückt. Die Seelen oder Schatten der Menschen wandern in das Todtenreich (שְׁאוֹל), einen Aufent-

halt

1) Ge. Chrift. Knappii commentatio fuper origine opinionum de immortalitate animorum. Halae 1790. 4.

halt tief unter der Erde. Hierher kommen alle Menschen ohne Unterschied, und keine Rückkehr ist zu hoffen. Da schweigt aller Schmerz und aller Kummer; allein es herrscht auch öde Stille und Kraftlosigkeit, und selbst das Lob Gottes findet da nicht mehr statt. Die hebräischen Dichter malen dann diese Volksvorstellungen weiter aus, und Jesajas läßt in einer sehr erhabenen Stelle bey der Ankunft des Königs von Babel in der Unterwelt alle Schatten in Bewegung gerathen, und des Neuangekommenen spotten 2). Nur in dem später geschriebenen Predigerbuch, das den Salomo gewiß nicht zum Verfasser hat, findet sich eine andre Vorstellung. Der Leib kehrt zurück zu der Erde, von der er genommen ist, der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat Cap. 12, 7.

In dem Buche Jesus des Sohns Sirach herrscht noch ganz der ältere Begriff von dem Scheol. Der Verfasser weis von keinem andern Aufenthalte nach dem Tode, als jenem öden Schattenreiche, wo die Seelen ohne Kraft und Thätigkeit versammelt sind. Cap. 17, 27. 28. Cap. 14. 17. und sieht blos den Ruf als das an, was für die Sterbenden übrig bleibt. Cap. 44, 13. 14. Hingegen in zwey andern Apokryphen, dem Buche der Weisheit und dem zweyten Buche der Maccabäer finden wir auf einmal

2) Auf eine nähere Entwicklung der Vorstellungen vom Todtenreich unter den Hebräern habe ich desto weniger nöthig, mich einzulassen, da so viele treffende Erläuterungen darüber gegeben sind; z. B. Conz über die Lehre von der Unsterblichkeit bey den Hebräern in Paulus Memorabilien, 3s St. S. 141. Ammon über das Todtenreich der Hebräer. Ebendaselbst 4s St. S. 188.

mal viel hellere Aussichten in die Zukunft. Beide stimmen darin überein, daß sie Fortdauer des vollen Bewußtseyns, Empfänglichkeit für Glück und Unglück und verdiente Vergeltung nach dem Tode behaupten. Sie unterscheiden sich aber darin, daß in dem ersten Buche blos von der Fortdauer der Seele geredet wird, ohne der Wiederbelebung des Körpers zu gedenken, dagegen in dem letzten die Vergeltungen der Zukunft genau an die Auferstehung des Körpers angeknüpft sind 3). In dem Buche der Weisheit wird auch schon gegen solche, welche die Unsterblichkeit leugneten, und deswegen sich einem wollüstigen Leben überliessen, gestritten Cap. 2.

Bekannt ist es, daß zu den Zeiten Jesu eine Partey der Juden, die Pharisäer, die Fortdauer der Seele nach dem Tode behauptete, die andre Partey, die Sadducäer, sie leugnete. Jesus, welcher zwischen diesen beiden Parteyen auftrat, ohne zu einer derselben zu gehören, lehrte mit großer Deutlichkeit und großem Nachdruck die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers; er versicherte, daß nach diesem Leben den guten Menschen Belohnung und den Bösen Bestrafung bevorstehe. Ob aber diese Zeit der Vergeltung sogleich nach dem Tode anfange, oder ob sie auf einen künftigen Gerichtstag aufbehalten werde, wird weder von Jesu noch von seinen Aposteln ganz bestimmt und ausdrücklich entschieden. In eini-

3) Vergleichung zwischen den Ideen, welche in den Apokryphen des A. T. und den Schriften des N. T. über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung herrschen. In Eichhorns Bibliothek der biblischen und morgenländischen Litteratur, 4 B. S. 653 ff.

einigen Stellen des N. T. wird, wie es scheint, der Anfang der Seligkeit oder Strafe gleich an den Tod angeknüpft Luc. 16, 22 ff. Luc. 22, 43. Phil. 1, 23. In andern hingegen wird sie bis auf den Zeitpunct einer allgemeinen Vergeltung ausgesetzt 2 Tim. 4, 8. Matth. 13, 24-43 u. a.

§. 259.

Die christlichen Lehrer, welche zu der katholischen Kirche gehörten, legten aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel den Satz zum Grunde, daß die Vertheilung der Belohnungen und Bestrafungen erst nach der Auferstehung des Körpers bey einem allgemeinen Weltgerichte zu erwarten sey, und wiesen den Seelen der Verstorbenen in der Zwischenzeit nach dem Tode einen besondern Wohnort an. Diesen setzten sie nach dem Volksglauben der Hebräer, und nach den Spuren, welche sich davon im A. T. finden, in den Mittelpunct der Erde. Doch gehen sie selbst in ihren Vorstellungen von einander ab. Einige halten sich fester an den alten Begriff des Todtenreichs, und denken sich also alle abgeschiedene Seelen sowohl gute als böse an einem Orte vereinigt, wo sie jedoch ein Vorgefühl ihres künftigen Schicksals haben. Andre hingegen lassen die Guten und die Bösen schon in der Unterwelt abgesondert werden. Beide kommen darin überein, daß die Seelen nicht sogleich nach dem Tode in den Himmel gelangen.

Nach einer Aeusserung des Hermas sind alle Seelen der vor Christo gestorbenen frommen Israeliten in die

Un-

Unterwelt gekommen, und die Apostel haben sie dort getauft 1). Irenäus erklärt sich umständlicher. Er tadelt einige Katholische, welche glaubten, daß die Seelen der Frommen gleich nach dem Tode in den Himmel kamen. In dieser Meinung entdeckt er den versteckten Samen von ketzerischem Gift [eine Annährung an die Gnostiker], und findet sie der Anordnung Gottes, vermöge deren die Gerechten allmählich weiter gefördert werden, entgegen, und widerlegt sie aus dem Beyspiel des Erlösers. Wie nämlich dieser nicht gleich nach seinem Tode zum Vater kam, sondern drey Tage im Todtenreiche blieb, dann erst auferstand und zu dem Vater gieng: so kommen auch die Seelen seiner Schüler in die Unterwelt [invisibilem locum dies ist vermuthlich wörtliche Uebersetzung von ᾅδης], als den ihnen von Gott bestimmten Ort, wo sie bis zur Auferstehung bleiben, dann neue Körper bekommen, und so zum Anschauen Gottes gelangen. — Denn der Schüler ist nicht über den Meister. Kam Christus nicht gleich zum Vater, sondern mußte die bestimmte Zeit der Auferstehung abwarten; so müssen wir ebenfalls warten 2). Den Ort, wohin die Frommen bis zur Vollendung kommen, nennt er das Paradies, das er von dieser Welt unterscheidet, und das also nicht auf derselben liegen muß 3). Den Zustand der Seelen beschreibt er so, daß sie ihre menschliche Gestalt haben, woran sie erkannt werden können, daß sie sich ihres Zustandes auf Erden erinnern und daß sie eine Wohnung haben, die ihrem Betragen ange-

messen

1) Past. l. III. simil. IX. p. 120.

2) Adv. haer. l. V. c. 31.

3) l. V. c. 5. §. 1.

messen ist 4). Dieses folgerte er aus der Parabel von Lazarus Luc. 16.

Schon vor Irenäus trägt Justin dieselbe Meinung vor. Auch er erklärt es für eine verwerfliche Lehre unächter Christen [der Gnostiker], daß die Seelen sogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen würden 5). Als die richtige Lehre wird dagegen aufgestellt, daß die Seelen der Gottesfürchtigen an einem bessern, die der Gottlosen und Boshaften hingegen an einem schlimmern Ort bleiben, wo sie die Zeit des Gerichts erwarten 6). Ausserdem äussert Justin den Gedanken, daß die Seelen aller ehmaligen Frommen und Propheten nach dem Tode in die Gewalt böser Geister gerathen seyen, welches er aus der Beschwörung der Zauberin von Endor beweist, die Samuels Geist hervorrief, daß aber die Christen durch Jesu Wohlthat, wenn sie bey dem Ausgange des Lebens zu Gott bethen, den bösen Geistern nicht in die Hände fallen 7).

§. 260.

Unständlicher handelt Tertullian von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, und vorzüglich giebt ihm die Parabel vom Reichen und von Lazarus Stoff zu nähern

4) l. II. c. 34. §. 1.

5) Dial. c. Tryph, p. 178.

6) ib p. 107.

7) p. 200.

nähern Bestimmungen. Die Unterwelt beschreibt er als einen ungeheuer weiten Raum in der innersten Tiefe der Erde. Auch die Seelen der Glaubigen müssen dahin kommen. Denn da Christus selbst sich diesem Gesetz unterworfen hat, und in die Unterwelt gegangen ist; so können die Diener nicht über den Herrn, die Schüler nicht über den Meister seyn. Keine Seele erhebt sich in den Himmel, so lange Christus noch zur Rechten des Vaters sitzt und so lange die Erde noch steht. Die Seelen kommen nicht in die Luft, nicht in den Mond, nicht in den Aether. Doch vielleicht in das Paradies? Auch das nicht. Denn Johannes sah in demselben blos die Seelen der Märtyrer [Apok. 6, 8-11] und eine Märtyrerin Perpetua erblickte in einem Gesicht nur ihre Mitmärtyrer. Den Ort wohin die Seelen der Glaubigen kommen, nennt Tertullian den Schoos Abrahams 1). Niemand wohnt gleich nach dem Tode bey dem Herrn, ausser die Märtyrer, welche diesen Vorzug haben. Sie werden in das Paradies, nicht aber in die Unterwelt kommen 2). Alle Seelen [nach den eben angeführten Stellen sind die Seelen der Märtyrer auszunehmen] sind in der Unterwelt. Da giebt es Strafen und Erquickungen, wie das Beyspiel des Armen und des Reichen [Luc. 16.] zeigt. Ein Seelenschlaf ist nicht zu denken, denn schon in diesem Leben schläft die Seele nie. Den Seelen

1) De anima c. 55. Tertullian hat auch ein (verloren gegangnes) Buch vom Paradies geschrieben, und darin gezeigt omnem animam sequestrari apud inferos in diem Domini.

2) De resurr. carnis c. 43.

len der Unschuldigen muß es wohl, und denen der Bösen übel ergehen. Sie haben ein Vorgefühl des künftigen Gerichts, und dieses ist auch der Sache vollkommen gemäß. Weil nämlich die Seele das Gute und das Böse vorher denkt und beschließt, ehe sie es durch den Körper ausführt; so ist es auch billig, daß sie früher als der Körper Freuden oder Leiden erfahre 3). Daß die bloße Seele ohne Körper des Leidens fähig sey, folgt aus ihrer Körperlichkeit und wird aus der Parabel vom Reichen und Lazarus bewiesen 4). Ueber das Paradies erklärt sich Tertullian: Es ist ein Ort voll himmlischer Annehmlichkeit, der durch die Scheidewand des glühenden Erdgürtels von dem übrigen Erdkreis abgesondert ist 5). Es liegt also auf der Erde jenseits der heissen Zone.

Nach Tertullian kommt also keine abgeschiedene Seele nach dem Tode sogleich in den Himmel, sondern erst nach der Auferstehung und nach dem Ende des tausendjährigen Reichs werden die Glaubigen in den Himmel versetzt. Das Paradies ist bloß für die Märtyrer bestimmt, die dadurch einen Vorzug vor allen andern auch den beßten Menschen erhalten. — Hingegen die übrigen Seelen kommen in die Unterwelt, wo jedoch auch eine doppelte Wohnung ist, der Schoos Abrahams, wo die Guten einen Vorgeschmack ihrer künftigen Seligkeit geniessen, und ein Ort der Strafe, wo

3) De anima c. 58.

4) De anima c, 7. De resurr. c. 17.

5) Apol. c. 47.

wo die Bösen schon zur Vorempfindung ihres künftigen Elendes gepeinigt werden. Doch stimmt hiermit eine Stelle des Tertullian nicht überein, in der er den Schoos Abrahams ausserhalb der Unterwelt setzt. „Ein „andrer Ort ist die Unterwelt, ein andrer der Schoos „Abrahams. Unter diesem verstehe ich, eine zwar nicht „himmlische, aber doch über die Unterwelt erhobene Ge-„gend, welche den Seelen der Gerechten Erfrischung ge-„währt, bis bey der Auferstehung die vollkommene Be-„lohnung ertheilt wird 6)."

Tertullian äussert auch die Meinung, daß das Gebeth der noch Lebenden den abgeschiedenen Seelen Erquickung und frühere Theilnahme an der ersten Auferstehung verschaffe 7). Dieses ist bey den christlichen Schriftstellern die erste Spur von einer Fürbitte für die Todten, die jedoch in einer viel ältern jüdischen Schrift dem zweyten Buch der Maccabäer Cap. 12, 39-44. schon erwähnt und gerühmt wird.

§. 261.

Clemens von Alexandrien erklärt sich nicht deutlich über den Zustand der Seelen. Daß alle vor Christo abgeschiedene in die Unterwelt gekommen sind, sagt er aus-

druck-

6) Contra Marc. l. IV. c. 34. Der Widerspruch Tertullians mit sich selbst wird gehoben, wenn man annimmt, daß er die Unterwelt bald im weitern Sinn von dem Aufenthalt aller Seelen, bald im engern Sinn blos von der Wohnung der bösen Seelen nehme.

7) De monog. c. 10.

drücklich 1). Von dem Aufenthalte der Seelen frommer Christen erwähnt er nichts, doch vermuthlich setzt er auch ihn in die Unterwelt, weil in dieser nach seiner Meinung auch die Apostel sich mit Predigen und Taufen beschäfftigen 2).

Zu der Zeit des Origenes gab es einige Lehrer in Arabien, welche glaubten, daß bey dem Tode auch die Seele aufgelöst werde, aber bey der Auferstehung zugleich mit dem Körper in das Leben zurückgerufen werde. Vermuthlich rührte diese Meinung daher, weil man sich die Seele als etwas Körperliches dachte, und von dem Begriff eines Körpers die Zerstörbarkeit nicht trennen zu können glaubte. Origenes widerlegte jene arabische Lehrer, und brachte sie dahin, daß sie ihre Meinung aufgaben 3).

Origenes selbst schrieb den Seelen auch nach ihrer Trennung von dem irdischen Leib einen sehr dünnen und feinen Körper zu, der des Schmerzes empfänglich, und

1) Strom. l. VI. p. 762. l. II. p. 452. — Ein Fragment des Clemens enthält noch folgendes: Die Seelen, wenn sie gleich von dem Körper getennt sind, und Begierde nach demselben empfinden, behalten das Leben, und fühlen sich, von allem losgemacht, freyer; sie schwingen sich zu Gottes Schoos empor, wie im Winter die Dünste der Erde, von den Strahlen der Sonne angezogen, zu ihr sich aufschwingen. Opp. p. 1020.

2) l. c.

3) Euseb. Hist. eccles. l. VI. c. 37.

dem irdischen Leibe der Form nach ähnlich ist 4). Die Seele, sagt er ferner, wenn sie rein, und nicht von der bleyernen Masse der Bosheit beschwert ist, schwebt empor zu dem Orte reiner und ätherischer Körper, nachdem sie die dicken Körper und ihre Befleckungen verlassen hat. Hingegen die böse Seele wird durch ihre Sünden auf der Erde festgehalten, hin und her getrieben, und schweift um die Gräber herum. Daher kommen auch die Geistererscheinungen und Beschwörungen und dergleichen 5). „Alle vor Christo abgeschiedenen Seelen sind in die Unterwelt gekommen, die Propheten, Patriarchen und „andre Frommen nicht ausgenommen. Sie erwarten da „die Zeit, wo ihnen Christus den Weg zu einem andern „Ort eröffnen wird. Vor der Ankunft des Herrn vermochte niemand in das Paradies zu kommen. Jesus „versetzte [bey seiner Höllenfarth] jene Fromme dahin. „Nunmehr steht den frommen Menschen durch Jesum „dieser Weg sogleich offen. Wenn wir als rechtschaffene „sterben, so kommen wir nicht wie jene in die Unterwelt, „sondern sogleich in das Paradies 6)." Ueber die Lage des Paradieses erklärt sich Origenes näher. „Ich glau„be, daß die Heiligen, welche von dieser Welt abschei„den, in einem Ort auf der Erde bleiben werden, wel-

chen

4) Adv. Celf. l. II. Opp. t. I. p. 434. cf. Fragm. de resurrect. Opp. t. I. p. 35.

5) Adv. Celf. l. VII. §. 5. Opp. t. I. p. 696 et 697.

6) In libr. Reg. Hom. II. Opp. t. II. p. 496-498. cf. Selecta in Pfalmos p. 587 et in Numer. Hom. XXVI. p. 372. — In der letzten Stelle erklärt er die Ausdrücke Schooß Abrahams und Paradies für gleichbedeutend.

„chen die heilige Schrift das Paradies nennt. Da be„finden sich die Seelen in einem Orte des Unterrichts „und gleichsam in einer Schule, wo sie über das, was „sie hier auf Erden gesehen haben, belehrt werden, und „auch Winke über das Zukünftige erhalten. — Je rei„ner das Herz und je fähiger der Verstand jemandes ist, „desto schneller wird er reisen, in die Luft emporsteigen, „durch alle Stationen, welche die Griechen Sphären „nennen, hindurch gehen, in jeder Kenntnisse sammeln, „bis er endlich zum Himmelreiche gelangt 7)." Man erkennt hier in Origenes den feinern Denker, der den plötzlichen Uebergang aus diesem unvollkommnen Leben zur Vollkommenheit des Himmels für undenkbar hält, und deswegen die Seele nur durch allmähliche Fortschritte ihrem Ziele sich nähern läßt. — Eben so ausdrücklich wie andre Kirchenväter erklärt Origenes, daß die von dieser Welt abscheidenden Heiligen, ja auch die Patriarchen und selbst die Apostel nicht sogleich die volle Belohnung ihrer Verdienste erhalten, sondern auf die Christen, welche nachkommen, warten. Alle zusammen werden alsdann am Tage des Weltgerichts zu der vollkommnen Glückseligkeit gelangen 8). Origenes hält es auch für sehr wahrscheinlich, daß die abgeschiedenen Heiligen noch für die auf der Erde befindlichen Menschen besorgt sind, und Gott für sie bitten 9).

Eine

7) De princ. l. II. c. 11. §. 6. Opp. t. I. p. 106. cf. Comm. in Matth. Opp. t. III. p. 870.

8) In Lev. Hom. VII. Opp. t. II. p. 222.

9) In Cant. Cant. Opp. t. III. p. 75. De orat. §. 11. Opp. t. I. p. 213.

Eine ausführliche Beschreibung der Unterwelt, und des Zustandes der Verstorbenen enthält ein Fragment, das dem Hippolytus zugeschrieben wird. Gerechte und Ungerechte, heißt es darin, gehen nach dem Tode durch Einen Eingang in die Unterwelt, wo sie bis zum Gerichte aufbehalten werden, kommen aber nicht an Einen Ort. Die Gerechten wohnen zur Rechten, sind frey von Beschwerden, und werden durch die Hoffnung auf die bevorstehende himmlische Glückseligkeit erfreut. Ihr Sitz heißt der Schooß Abrahams. Die Gottlosen werden zur Linken durch die Engel in einen Aufenthalt geführt, welcher in der Nähe der Hölle ist, und wo sie schon eine schmerzhafte Vorempfindung von der ihnen einst bevorstehenden Qual haben. Die Wohnungen der Guten und Bösen sind durch eine unübersteigliche Tiefe getrennt. — In der Unterwelt werden also alle Seelen aufbewahrt, bis auf den von Gott bestimmten Tag, wo er Alle auferwecken und ihnen Vergeltung ertheilen wird 10). Ob inzwischen dieses Fragment den Hippolytus, welcher im dritten Jahrhundert lebte, zum Verfasser habe, ist wenigstens sehr unsicher.

§. 262.

Cyprian äussert sich nirgends umständlich und bestimmt über den Zustand nach dem Tode. Er sieht es für gewiß an, daß bey den Frommen ein besserer Zustand auf den Tod folge. „Wenn die Gerechten mit den Un„gerechten ohne Unterschied sterben, so glaubet nicht, „daß beide gleiches Schicksal haben. Die Gerechten „wer-

10) Hippolyti opp. ed. Fabric. t. I. p. 220.

„werden zur Erquickung gerufen, die Ungerechten zur „Strafe fortgerissen. Schneller wird den Vertrauungs„vollen Schutz, den Treulosen Strafe zugetheilt 1).“ Fast scheint es, als wenn er gegen die Meinung der übrigen Kirchenlehrer behaupte, daß die Seelen gleich nach dem Tode in das Himmelreich eingehen. Er stellt nämlich den Tod als den Uebergang zur Herrlichkeit des Himmelreichs vor 2) und nennt den Aufenthalt der guten Seelen sowohl Himmelreich als Paradies 3). Auch räumt Cyprian den Märtyrern keinen ausschliessenden Vorzug in der künftigen Seligkeit ein 4). Was er von der Fürbitte für die Todten sagt, ist schon bey der Abendmahlslehre bemerkt worden 5).

Einige spätere Schriftsteller dieser Zeit bleiben ganz den Vorstellungen der älteren Lehrer, des Irenäus und Justin getreu. „Es giebt, sagt Novatian, einen Ort „unter der Erde, wohin die Frommen und Gottlosen ge„führt werden, und ein Vorgefühl des künftigen Gerichts „haben 6).“ „Niemand denke, sagt Lactantius, daß „die Seelen gleich nach dem Tode gerichtet würden. Alle „werden vielmehr in Einer und derselben Verwahrung „gehalten, bis die Zeit herbeykommt, wo der höch„ste

1) De mortalitate. p. 161. 162.

2) p. 164.

3) p. 166.

4) p. 162. 163.

5) §. 248.

6) De trinit. c. 1.

„ste Richter eine Prüfung ihrer Verdienste anstellen „wird 7).“

§. 263.

Alle katholische Lehrer [von dem einzigen Cyprian ist es nicht deutlich] nahmen also an, daß die Seelen der guten Menschen nicht sogleich, sondern erst am Weltgerichte zum Genusse der himmlischen Seligkeit gelangen würden. Das Gegentheil wurde sogar für einen Gnostischen Irrthum gehalten. Bey den Gnostikern nämlich, welche eine künftige Auferstehung weder für wünschenswürdig hielten, noch erwarteten, fiel der Grund weg, warum die übrigen Christen den Eingang zu der vollkommnen Seligkeit bis an das Ende der Welt hinaussetzen zu müssen glauben. Sie lehrten deswegen, daß die guten Seelen, von den drückenden Banden des Körpers durch den Tod befreyt, sogleich zur vollen Glückseligkeit empor steigen 1). Das Schicksal der bösen Seelen hingegen bestimmten sie nicht auf einerley Art. Nach Einigen, z. B. *Valentin* 2) werden dieselben gänzlich zernichtet, hingegen nach *Karpokrates*, *Basilides* und

7) Iustitt. div. l. VII. c. 21.

1) Die Valentinianer Tertull. Scorp. c. 15. Heracleon insbesondre Clem. Strom. l. IV. c. 9. p. 595. Nach den Valentinianischen Begriffen wird der Geist der Menschen als ein aus dem göttlichen Pleroma gekommener Theil nothwendig selig, der Körper ist der Seligkeit durchaus unfähig. Hingegen die Seele, welche des Guten und auch des Bösen fähig ist, kann, indem sie entweder dem einen oder dem andern folgt, die Seligkeit erlangen oder verlieren. Iren. l. I. c. 7.

2) Walch Geschichte der Ketzereien, 1 B. S. 367.

und Andern werden sie in andre Körper der Menschen und der Thiere verstoßen, bis sie endlich gereinigt und der Seligkeit fähig geworden sind 3). Marcion behauptete, daß alle vor Christo Gestorbene in der Unterwelt aufbewahrt gewesen seyen, Jesus habe daraus diejenigen, welche sich dem Weltschöpfer widersetzt hatten, mit sich weggeführt, die aber, welche diesem gehorsam waren, zurückgelassen 4). Nach der Lehre der Manichäer haben die von den Körpern abgeschiedene gute Seelen noch mehrere Reinigungen nöthig, ehe sie in das Lichtreich zurückkehren können, aus dem sie entsprungen sind. Die sonderbaren Beschreibungen, welche sie von diesen Reinigungen geben, sind wahrscheinlich allegorisch zu verstehen. Die unvollkommnern Seelen werden in neue Körper verstoßen und die völlig Boshaften im Feuer gestraft 5).

3) S. 320. 293.

4) Iren. l. I. c. 27.

5) Walch Ketzergeschichte, 1 B. S. 763. Beausobre Historie de Manichée t. II. p. 500 seqq.

Neun-

Neunzehnter Abschnitt.

Lehre vom einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden.

Kritische Geschichte des Chiliasmus von Heinrich Corodi. Zweyte verbesserte Auflage. Zürch 1794. 4 Theile. 8.

§. 264.

Einen merkwürdigen Theil des Lehrbegriffs der mehrsten Christen in den drey ersten Jahrhunderten macht das Dogma von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden aus. Diese Lehre entsprang und bildete sich unter den Juden, gieng aber, wiewohl mit einigen veränderten Bestimmungen, zu den Christen über. Ihr erster Ursprung floß aus den sinnlichen Vorstellungen, welche die Juden von einem künftigen Messias hatten. In diesem erwarteten sie einen mächtigen König, der alle Feinde zu Boden schlagen, dem gesunkenen und zerrütteten jüdischen Staate den höchsten Glanz verschaffen, und seine Nation zur Gebieterin des ganzen Erdkreises erheben würde 1). Die Aussprüche der Propheten, in welchen die

1) Man sehe den zwölften Abschnitt §. 174.

die Herrlichkeit und die Glückseligkeit des Messiasreichs mit lebhaften Farben geschildert wird, wurden begierig aufgefaßt, und gaben den Hoffnungen auf ein glückliches Schicksal, das dem jüdischen Volke in der Folge bevorstehe, Nahrung und Spannung. Je tiefer der Israelitische Staat sank, und je unvermeidlicher er seiner Auflösung sich näherte, desto mehr richtete der Israelit mit dem Gedanken sich auf, daß die Zeit der Trübsale vorüber gehen, und eine Periode des höchsten und glänzendesten Wohlstandes im Reiche des Messias darauf folgen werde. Diese Hoffnungen wurden durch den Nationalstolz der Juden noch mehr befestigt. Jemehr sie auf andre Völker ausser ihrer Nation mit Verachtung herabsahen, desto fester wurzelte bey ihnen der Glaube, daß der Gott, als dessen geweihtes Eigenthum sie sich betrachteten, sie unmöglich auf immer der Herrschaft der Götzendiener unterwerfen, und in schimpflicher Dienstbarkeit werde schmachten lassen.

Die einmal angenommene Meinung von einem irdischen Reiche, welches der Messias zum Beßten der Juden errichten würde, erhielt allmählig manche Zusätze und nähere Bestimmungen. Der größere und rohere Theil des Volks rechnete blos auf äusseres Glück, auf Ueberfluß und Sinnenlust, Siege, Gastmähler, Heyrathen und dergleichen. Diese grobsinnlichen Vorstellungen von dem Messiasreiche, welche schon damals herrschten, sind auch auf die spätern Juden fortgepflanzt, und mit den Träumen einer ungeordneten Einbildungskraft vermehrt worden. Selbst die besser denkenden Israeliten schlossen die Hoffnung auf ein irdisches und sichtbares Reich nicht

aus,

aus, ob sie gleich mit demselben die Aussicht auf Reinigung der Religionslehre und Verbesserung der Sitten verbanden 2). — Für diejenigen Juden, welche unter dem Druck auswärtiger Feinde dahinstarben, wäre die Aussicht auf ein glorreiches Reich, an dem sie nicht selbst, sondern nur ihre Nachkommen Antheil nehmen sollten, nur ein trauriger Trost gewesen. Daher knüpfte sich an die Erwartung des Messiasreichs die Hoffnung an, daß auch die, welche der Tod vor jener glücklichen Revolution weggerissen hätte, wieder auferstehen, und zu dem Genusse des von dem Messias zu bewirkenden Glücks gelangen würden. — Bey einer so gespannten Erwartung war es kein Wunder, wenn man auch nähere Zeitbestimmungen über den Anfang und die Dauer dieses Reichs suchte — und fand. Konnte nicht die Mosaische Schöpfungsgeschichte ein Bild von den Schicksalen der Welt seyn? Tausend Jahre sind bey Gott, wie der Verfasser des neunzigsten Psalms sagt, wie ein Tag. Die sechs Tage der Schöpfung bezeichnen also sechs tausend Jahre der Mühseligkeiten und der Leiden. Der siebente Tag hingegen ist ein Vorbild von der tausendjährigen Sabbathsfeyer des Volkes Gottes, wo es in Ueberfluß und ungestörter Ruhe leben, den vollen Genuß der göttlichen Verheissungen schmecken, und in völligem Triumph alle seine Feinde zu seinen Füssen liegen sehen wird.

§. 265.

2) In dem Gesang, welchen Lukas dem Zacharias in den Mund legt Luc. 1, 67-79. wird die Befreyung des Volks von seinen Feinden mit der Belehrung und des Volks verbunden, und alles dieses unter die vom Messias zu erwartenden Wohlthaten gerechnet.

§. 265.

Zu der Zeit, als Jesus erschien, war die Vorstellung von einem sichtbaren und irdischen Messiasreich allgemein herrschend. Selbst die Schüler Jesu waren völlig von der Volksmeinung eingenommen, und sahen mit Ungeduld dem Zeitpunct entgegen, wo Jesus für den König der Juden sich erklären und sein Reich errichten würde. Jesus selbst trug kein Bedenken, manche aus den sinnlichen Erwartungen der Juden hergenommene Redensarten zur Beschreibung seiner Religionsanstalt anzuwenden 1), ungeachtet er an andern deutlich genug zu erkennen giebt, daß sein Reich nicht von irdischer Beschaffenheit sey 2). Alle diese letzten Aeusserungen, und selbst

1) Matth. 8, 11. 12. 19, 28. u. a.

2) Luc. 17, 20 ff. Joh. 18, 37. 38 u. a. Wenn man mehrere Vorstellungen über die Lehre Jesu von seinem Reiche vergleichen will; so dienen dazu folgende Schriften. De regno Christi in N. T. formulis βασιλειας θεου etc. expresso, excursus I. ad epp. ad Thess. in *Koppii* ed. N. T.

Theologische Beyträge von D. J. C. R. Eckermann, 2 B. 1s Stück. S. 67.

C. Ch. Flatt Dissertatio de notione vocis βασιλεια των ὀυρανων. Tub. 1794. Auch abgedruckt in Commentatt. theol. ed. a. J. C. Velthusen, C. Th. Kuinoel et G. A. Ruperti Vol. II. p. 421.

Versuch einer historisch kritischen Abhandlung über die Aeusserungen Jesu von dem Reiche Gottes. In dem Henkeschen Magazin, 2 B. S. 359.

Historisch

selbst die Ankündigungen seines Todes machten auf seine Schüler, die fest an ihrer einmal gefaßten Erwartung hiengen, keinen Eindruck. Desto niederschlagender war für sie die Hinrichtung Jesu, wodurch, wie sie selbst fürchteten Luc. 24, 21., ihre Hoffnungen mit einemmal zerstört wurden. Kaum hatte aber Jesus sich ihnen wieder lebendig gezeigt; so erwachte die Hoffnung in ihrem Herzen von neuem, und sie fragen noch bey dem Abschied: Wann wirst du das Israelitische Reich herstellen? Hingegen in den Briefen der Apostel finden wir nichts von einem sichtbaren Reiche Christi auf Erden, so oft sie auch einer sichtbaren Wiederkunft Christi erwähnen, und diese als nahe erwarten. Paulus scheint vielmehr 1 Thess. 4, 15. bis 17. zu lehren, daß bey der Erscheinung Jesu alle Menschen, sowohl die wiederbelebten Verstorbenen, als die noch Lebenden von dieser Erde weg an einen andern Ort werden versetzt werden.

§. 266.

Die Apostel scheinen also von der Hoffnung auf die Wiederherstellung des jüdischen Staates und auf ein Reich des Messias auf Erden, dieser Hoffnung, der sie anfangs so eifrig anhiengen, nachher zurückgekommen zu seyn, und die Beglückung der Menschen blos an einem andern Auf-

Historisch exegetischer Skepticismus in Rücksicht auf die Ausdrücke Jesu über das von den Juden erwartete Messiasreich. Ebendaselbst, 5. B. S. 520.

Historia dogmatis de regno Messiae Christi et Apostolorum aetare — dissertatio prior, quam eruditorum examini subiiciet Car. Aug. Theoph. Keil. Lips. 1781.

Aufenthaltsort erwartet zu haben. Allein dadurch war doch jener Hoffnung auf ein irdisches Reichs keinesweges der Eingang unter den Christen versperrt. Die Idee von demselben hatte zu tiefe Wurzeln in den Gemüthern der Juden gefaßt, als daß sie bey ihrem Uebergange zum Christenthum hätte können ausgerottet werden. Nichts konnte den Juden befremdender seyn, als daß Jesus, der als bloßer Lehrer der Wahrheit auftrat, und fern von äusserer Pracht in Dürftigkeit lebte, der verheissene Messias seyn sollte, auf dessen glänzende Erscheinung und glorreiche Siege sie bisher sehnsuchtsvoll gehofft hatten. Wie schwer mußte es ihnen werden, alle die bisher genährten blendenden Hoffnungen aufzugeben, und die stille Erhabenheit der Wahrheit und Tugend als einen völligen Ersatz für die vernichteten Aussichten auf einen blühenden irdischen Wohlstand anzusehen! Wenn aber doch viele aus Bewunderung der Thaten oder aus Hochschätzung der Lehre Jesu, ihn für den Messias erkannten, so war nichts natürlicher, als daß sie ihre vorigen Erwartungen mit dem Glauben an Jesum zu vereinigen suchten. Sie sahen ihre heißgeliebten Wünsche eines irdischen Reichs, das der Messias errichten würde, durch die erste Zukunft Jesu vernichtet, und setzten deswegen die Erfüllung derselben in eine bald bevorstehende zweyte Zukunft Jesu anf die Erde, die eben so glänzend seyn würde, als die erste niedrig gewesen war. Sie konnten dieses desto leichter, weil in den Aussprüchen Jesu und der Apostel sich manches fand, was zur Begünstigung jener Meinung dienen konnte, so sehr diese auch die Idee von einem Reiche Gottes zu vergeistigen gesucht hatten. Besonders mußte die Offenbarung des Johannes sehr

viel

viel beytragen, die Hoffnungen auf ein irdisches Reich Christi zu nähren und zu befestigen. Denn wenn auch dieses in feyerlich erhabene Dunkelheit gehüllte Buch den geistigen verfeinerten Sinn haben sollte, den ihm einige neuere berühmte Exegeten untergelegt haben; so ist doch so viel gewiß, daß die damaligen Menschen, welche mit jüdischen Ideen erfüllt zu der Lektüre dieses Buchs kamen, einen solchen höhern blos geistigen Sinn desselben schwerlich ahnen konnten, sondern sinnlich bey dem Buchstaben stehen blieben, und in vielen Stellen dieser Schrift, besonders in dem zwanzigsten Kapitel derselben, eine Bestätigung derjenigen Aussichten auf die Zukunft fanden, die ihrem Herzen einmal so theuer geworden waren. War es also bey diesen Veranlassungen zn verwundern, daß jüdisch gesinnte Christen die jüdische Meinung von einem tausendjährigen Reiche Christi mit dem Christenthum zusammenschmolzen, und ihr mit aller Wärme und Begeisterung des Herzens anhiengen?

§. 267.

So wie die Lehre von dem Chiliasmus unter den Judenchristen herrschend war, so läßt sich es leicht erklären, wie sie sich auch unter den Heidenchristen verbreitete. Da das Christenthum von den Juden zu den Heiden übergieng, so wurden auch die besondern Meinungen der ersten auf die letzten fortgepflanzt, und gerade mit dieser chiliastischen Meinung geschah es desto leichter, weil der sinnliche Mensch gar zu geneigt ist, sinnliche Erwartungen lieber als geistige aufzufassen. Ausserdem lagen noch in der Verfassung der ersten Christen besondre Ursachen, durch welche eine solche Lehre Beyfall, Wich-

tigkeit

tigkeit und schnelle Ausbreitung erhalten mußte. Die ersten Christen, gedrückt bald von der Verachtung, bald von dem thätigen Haß ihrer Zeitgenossen, befanden sich in einer bedenklichen und traurigen Lage. Sie sahen eine Gegenpartey vor sich, die ihnen an Zahl und an Macht weit überlegen war, von der sie manche Verfolgung erduldeten und vielleicht noch größere zu befürchten hatten. Zwar konnten sie durch das Andenken an die Seligkeit des Himmels sich bey ihren Widerwärtigkeiten trösten; allein einem großen Theile der Menschen scheint die Betrachtung einer geistigen Glückseligkeit kein hinreichendes Gegengewicht gegen das Gefühl sinnlicher Leiden. Was konnte also Christen, die so dachten, willkommner seyn, als die Hoffnung, daß bald das Verhältniß der Unterdrücker gegen die Unterdrückten sich ändern, und schon auf Erden ein Reich der Ruhe und des Friedens für die treuen Verehrer Jesu anbrechen werde? Der Gedanke, die Feinde ihrer Religion bald gedemüthigt zu sehen, und besonders den Sturz des übermüthigen Roms und den völligen Triumph Jesu bey seiner zweyten Erscheinung bald zu erfahren, mußte ihnen hohen Muth in Verfolgungen einflößen, und selbst den Verzagtesten zu fernerem standhaften Dulden begeistern. Eine Lehre, die so sehr den Wünschen und Bedürfnissen der damaligen Zeit entsprach, konnte sicher auf Beyfall rechnen.

§. 268.

Wie ausgebreitet die Lehre von dem Chiliasmus in den ersten Jahrhunderten des Christenthums gewesen sey, erhellt daraus, weil fast alle Lehrer sie einstimmig anneh-

men, und selbst einige Häretiker ihnen beytreten. Dem Cerinthus wird sie zugeschrieben, so wenig sie mit dem Gnostischen Lehrbegriff, den man ihm ebenfalls beylegt, verträglich zu seyn scheint 1). Er lehrte, wie von ihm erzählt wird, daß Christus nach der Auferweckung der Todten ein irdisches Reich zu Jerusalem errichten werde, worin die Menschen in allen Wollüsten, und Ausschweifungen leben sollten 2). Diese Berichte sind aber aus den Nachrichten zweyer Männer, des Cajus und des Dionysius geschöpft, welche die eifrigsten Gegner des Chiliasmus, und deswegen geneigt waren, denselben von der schlimmsten Seite vorzustellen. Man kann deswegen mit Recht bezweifeln, daß Cerinth, ob er gleich ein irrdisches Messiasreich behauptete, die Glückseligkeit desselben in einen ausschweifenden Sinnengenuß gesetzt habe. Diese Beschuldigung ist nur eine verhaßte Folgerung, welche man aus seinen Lehrsätzen zog, und aus der man sich desto weniger ein Bedenken machte, weil er einmal in dem Ruf eines

Ketzes

1) Versuche, die Berichte der Alten über Cerinthus zu vereinigen, sind von mehreren Gelehrten gemacht worden. Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis von G. C. Storr (Tüb. 1789) S. 52. 150. 164. — Commentationes theologicae potissimum Cerinthi Historiam — illustraturae — scripsit H. E. G. *Paulus*. Jenae 1795 8. — Cerinth ein judaisirender Christ — in J. E. C. Schmidt Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. und älteste Christengeschichte, 1. B. 2. St. S. 181 ff.

2) Euseb. Hist. Eccles. l. III. c. 28. Theodor. haeret. l. II. c. 3.

Ketzers stand. Noch weniger kann Cerinth für den Urheber der chiliastischen Meinungen unter den Christen gehalten werden. Unter den Katholischen war er viel zu verhaßt, als daß sie von ihm einen solchen Satz hätten annehmen sollen, und viele Lehrer, welche den Cerinth für einen gefährlichen Irrlehrer ansahen, wie Justin, Irenäus, Tertullian waren doch eifrige Anhänger der chiliastischen Meinungen.

§. 269.

Der Brief, welcher dem Barnabas zugeeignet wird, und der, er mag ächt oder unächt seyn, doch früh vorhanden gewesen seyn muß, enthält ebenfalls chiliastische Meinungen. „Es hat eine wichtige Bedeu„tung, daß Gott die Welt in sechs Tagen vollendet „hat. Eben so wird Gott alle Dinge in sechs tausend „Jahren zur Vollendung bringen. Denn ein Tag be„deutet bey Gott tausend Jahre Ps. 90, 4. Dann „folgt der Ruhetag, wo Christus kommen, alles „Böse abschaffen, und die Sonne und Sterne verän„dern wird. Alsdann kommt der achte Tag, oder der „Anfang einer neuen Welt 1).“ Barnabas läßt also vor dem Ende dieser Welt die Zukunft Jesu und einen tausendjährigen Aufenthalt desselben auf Erden hergehen.

In dem Hirten des Hermas ist auch eine Spur dieser Meinung ausgedrückt. Gott, sagt Verfasser, wird die Himmel und die Berge, die Hügel und die

1) Cap. 15. in Patribus App. ed. Cot. t. I. p. 45.

Meere verwandeln, und alles wird mit seinen Auserwählten angefüllt werden, um die Verheissungen in Erfüllung zu bringen, die er ihnen gegeben hat 2).

In verschiedenen unächten Schriften, welche dieses Zeitalter hervorbrachte, wird ebenfalls der Chiliasmus gelehrt und unterstützt. Dahin gehören die Sibyllinischen Bücher, die freilich eine grobe Erdichtung sind, aber bey den christlichen Lehrern in nicht geringem Ansehn stunden, und häufig angeführt, ja von einigen sogar in gleichen Rang mit den Propheten gesetzt werden. Dahin gehört ferner das Testament der zwölf Patriarchen, in welchem öfters von einem glorreichen Reiche des Messias zu Jerusalem geredet wird, zu welchem auch die Patriarchen auferstehen, und an den Freuden desselben Theil haben werden 3).

§. 270.

Papias, Bischoff zu Hierapolis, war ein Anhänger der chiliastischen Meinungen. Seine näheren Vorstellungen über die Beschaffenheit des tausendjährigen Reichs sind nicht bekannt, weil seine Schrift ἐξηγησις των κυριακων λογων, in deren vierten Buch er diese Lehre abhandelte, verloren ist; daß sie aber sinnlich gewesen seyn müssen, beweist die einzige Stelle, welche Irenäus aufbehalten hat, wo er die erstaunende Fruchtbarkeit der Weinstöcke und des Getraides in dem Messiasreiche

2) Vis. I. ib. p. 76.

3) Grabii Spicil. Patrum et haeret. sec. I. p. 156. 157. 171. 188. 189. 251.

siasreiche beschreibt, und versichert, daß alle Thiere in demselben zahm und den Menschen völlig gehorsam seyn würden 1). Für den Vater des Chiliasmus kann man ihn nicht halten, da diese Lehre ohne Zweifel älter ist; allein zur Verbreitung derselben unter den Christen hat er, der sich aus der Aufsammlung mündlicher Ueberlieferungen ein besondres Geschäfft machte, mit der Prüfung derselben aber desto weniger sich befaßte, viel beygetragen, und insbesondre Irenäus hat von ihm seine Vorstellungen geschöpft.

§. 271.

Die entscheidendesten Zeugnisse von der großen Ausbreitung der chiliastischen Meinungen liefert uns Justin der Märtyrer in seinem Gespräche mit dem Tryphon. Tryphon fragt ihn: „Sage mir, ob ihr „im Ernste glaubet, daß dieses Jerusalem wieder „werde erbauet werden, und ob ihr erwartet, daß „alle Eure Glaubensgenossen werden versammlet wer„den, um mit Christo nebst den Patriarchen, den „Propheten und denen die von unsrer Nation vor der „Zukunft Christi zu Euch übertreten, Freude zu genies„sen; oder ob Du dieses nur behauptest, um in die„ser Dispüte desto leichter zu siegen?" Hierauf antwortet Justin: „Ich bin nicht so weit gebracht, daß „ich anders reden sollte, als ich denke. Ich habe Dir „schon gestanden, daß ich nebst vielen andern dieses „annehme, was, wie ihr sehr gut wisset, einst ge-

„schehen

1) Iren. adv. haer. l. V. c. 33. cf. Euseb. Hist. eccl. l. III. c. 39.

„schehen wird. Ich habe Dir dabey geäussert, daß „viele rechtglaubige und fromme Christen andrer Mei„nung sind. Denn ich habe Dir gesagt, daß die so„genannten Christen, welche aber in der That Got„tesleugner und Abgöttische sind, gotteslästerliche atheisti„sche und thörichte Lehren vortragen. Ich hingegen „folge nicht Menschen oder menschlichen Lehren, sondern „Gott und dem göttlichen Unterricht. — Wenn ihr „hingegen solche antrefft, die sich Christen nennen, und „doch das nicht bekennen, sondern den Gott Abrahams, „Isaaks und Jakobs lästern und behaupten, es sey „keine Auferstehung, sondern die Seelen kämen gleich „nach dem Tode in den Himmel; so haltet diese nicht „für wahre Christen. — Ich hingegen und alle andre „rechtglaubige Christen wissen, daß eine Auferstehung „zukünftig, und ein tausendjähriges Reich in dem neu „erbauten, verschönerten und erweiterten Jerusalem von „den Propheten einstimmig angekündigt ist 1).“

Schon ein flüchtiger Blick auf diese Stelle lehrt, daß der gewöhnliche Text unmöglich richtig seyn könne. Es

1) Ωμολογησα σοι και προτερον, ὁτι εγω μεν και ἀλλοι πολλοι ταυτα φρονουμεν, ὡς και παντως επισαθε τουτο γενησομενον. Πολλους δ' ἀν και των της καθαρας και ἐυσεβους ὀντων χριστιανων γνωμης, τουτο μη γνωριζειν ἐσημανα σοι. — — Ἐγω δε, και ἐι τινες ἐισι ὀρθογνωμονες κατα παντα χριστιανοι, και σαρκος αναστασιν γενησασθαι ἐπισαμεθα, και χιλια ἐτη ἐν Ἰερουσαλημ ὀικοδομηθεισῃ και κοσμηθεισῃ ὁι προφηται — ὁμολογουσι. Dial. cum Tryph. p. 177. 178.

Es ist ein offenbarer Widerspruch, daß Justin zuerst sagt, daß es rechtglaubige Christen gebe, welche kein tausendjähriges Reich annehmen, und hernach doch sich selbst mit allen rechtglaubigen Christen diese Meinung zuschreibt 2). Der ganze Zusammenhang führt dabey auf die Vermuthung, welche schon Dallåus vorgetragen hat 3), daß in dem ersten Satze die Verneinungspartikel ausgefallen sey, und daß gelesen werden müsse των μη καθαρας και ευσεβους ὀντων χριστιανων γνωμης. Dadurch wird der offenbare Widerspruch, der in der Stelle sonst liegt, gehoben. Es läßt sich nun leicht begreifen, warum auf die Erzählung, daß es unächte Christen, die anders denken, gebe, eine nähere Nachricht von diesen unächten Christen folgt. Die vorgeschlagene Veränderung der Leseart wird um desto wahrscheinlicher, weil Justin Auferstehung und tausendjähriges Reich so genau an einander knüpft, daß er nur zweyerley Partheyen der Christen gekannt zu haben scheint, nämlich Gnostiker, die beides leugneten, und rechtglaubige Christen, die beides annahmen. Warum in den Handschriften Justins die Verneinungspartikel weggelassen worden ist, läßt sich leicht erklären. Den Abschreibern kam es zu hart vor, daß ein heiliger Märtyrer alle Gegner des Chiliasmus für unächte Christen erkläre; sie milderten also die Stelle, aber,

wie

2) Rößler übersetzt die erste Stelle: Viele sonst rechtglaubige Christen denken anders. Hier ist sonst willkührlich eingeschoben, und dennoch wird der Widerspruch in dieser Stelle dadurch nur etwas gemildert, nicht gehoben.

3) De poenis et satisfactionibus humanis p. 493.

wie sie häufig thaten, auf eine Art, daß der Zusammenhang die geschehene Aenderung verrieth. — Man würde hierauf auch gewiß eher aufmerksam geworden seyn, wenn nicht eine dogmatische Besorgniß, die Allgemeinheit des Chiliasmus im zweyten Jahrhundert zugeben zu müssen, im Wege gestanden hätte.

Sind die eben gemachten Bemerkungen gegründet; so fließt daraus die Folge, daß in der katholischen Kirche, so weit Justin sie kannte, die Lehre von einem tausendjährigen Reich die herrschende war, und daß die Verwerfung derselben als Annäherung zum Gnosticismus angesehen wurde. Daß der Vertheidiger des tausendjährigen Reichs weit weniger gewesen seyen, als Justin aus Vorliebe für seinen Lehrsatz sich eingebildet habe, wie Schröckh behauptet 4), dürfte wohl schwerlich historisch erwiesen werden können.

Die Gründe, womit Justin seine chiliastischen Meinungen unterstützt, sind theils einige Aussprüche der Propheten besonders Jesaj. 65, 17-25., theils die Offenbarung des Johannes, die er namentlich anführt 5). An einem andern Ort beruft er sich noch auf Mich. 4, 1 ff. 6).

§. 272.

War aber gleich der Chiliasmus eine Lieblingsmeinung der damaligen katholischen Christen, so waren doch

die

4) Christliche Kirchengeschichte, 3 B. S. 41.

5) Dial. c. Tryph. l. c.

6) p. 202. 203.

die Gnostiker desto mehr dagegen eingenommen. Die Gründe, womit sie gegen die Chiliasten stritten, sind uns zwar nicht aufbehalten worden, allein sie lassen sich aus ihren übrigen Lehrsätzen ohne Mühe errathen. Ohne Zweifel spotteten sie über die Erwartung des tausendjährigen Reichs, als über eine jüdische Einbildung, die nur daher entstanden sey, weil man den von dem Weltschöpfer durch die Propheten angekündigten König der Juden mit Jesu Christo dem Sohn des höchsten Gottes verwechselt, und die Beschreibungen des ersten auf den letzten bezogen habe 1). Da sie diese Welt für ein Werk eines unvollkommnen oder gar eines bösen Weltschöpfers hielten; so konnten sie nicht zugeben, daß auf ihr ein Sitz der Glückseligkeit für die Frommen werde zubereitet werden. Da sie alles irdische für fehlerhaft, und den Genuß des irdischen Vergnügens für sündlich hielten, wie konnten sie ein irdisches Reich zum Ziel ihrer Wünsche machen? Sie konnten das um desto weniger, da sie die Auferstehung der Todten — womit die Lehre vom Chiliasmus so genau zusammenhieng — für ungereimt ansahen. — Anstatt einer irdischen Glückseligkeit entgegen zu sehen, hofften sie vielmehr durch den Tod von allem irdischen frey zu werden, und sich dann sogleich in höhere Regionen emporzuschwingen.

Die Gnostiker verwarfen also den Chiliasmus als eine grobsinnliche Behauptung und es ist völlig unrichtig, wenn man den Marcion, einen von ihnen, in die Reihe der Chiliasten gesetzt hat 2).

§. 273.

1) Man vergleiche den zwölften Abschnitt §. 175.

2) Walchs Ketzergeschichte, 1. Th. S. 515.

§. 273.

Je entscheidender die Gnostiker die Lehre von einem tausendjährigen Reich verwarfen, desto eifriger wurde sie von den katholischen Lehrern festgehalten. Irenäus, dem die Allegorien der Gnostiker eine Abneigung gegen jede allegorische Deutung eingeflößt hatten 1), setzt in seinem gegen die Gnostiker gerichteten Werke diese Lehre umständlich auseinander 2). Es wird ein irdisches Reich zu Jerusalem errichtet werden, in welchem Jesus sichtbar erscheinen und die Regierung führen soll. Alle Fromme werden daran Antheil nehmen, und mit Jesu herrschen. Bey der Erscheinung Jesu werden alle irdische Reiche, und insbesondre das Römische zerstört werden 3). Vor der Zukunft Jesu wird auch der Antichrist auftreten, dessen wahrer Name, ob man gleich mancherley Vermuthungen darüber hat, sich nicht sicher bestimmen läßt; er wird aber mit den Völkern, welche ihm anhängen, ausgerottet werden. In dem darauf folgenden Reiche Jesu wird der größte Ueberfluß herrschen; alle Früchte der Erde werden äusserst reichlich hervorsprossen; die Thiere werden zahm und dem Menschen ganz unterwürfig seyn. Die Zeitbestimmung dieses Reichs liegt in den Tagen des Schöpfungswerks, wo jeder Tag tausend Jahre bedeutet. — Zur Unterstützung dieser Vorstellungen beruft sich Irenäus nicht nur auf einige Aussprüche der Propheten,

1) Daß man die Aussprüche der Bibel von einem Reich Christi nicht allegorisch, sondern buchstäblich nehmen müsse, wird ausgeführt l. V. c. 35.

2) l. V. c. 25-36.

3) Von der Zerstörung des römischen Reichs erklärt Irenäus Daniel 2, 33. 34. 41 seqq. und Offenb. 17, 12 ff. c. 26.

ten, z. B. Jes. 11, 6. 65, 25., besonders auf die Schilderungen im Daniel und der Apokalypse, sondern er findet sie auch in den Reden Jesu bestätigt. Jesus will mit seinen Jüngern die Frucht des Weinstocks in seinem Reiche trinken Matth. 26, 29. Jesus verheißt denen, welche Brüder, Schwestern, Häuser um seinetwillen verlassen, einen hundertfachen Ersatz Matth. 19, 29. Alles dieses, schließt Irenäus, geht nicht in dieser Welt in Erfüllung, auch nicht an einem überhimmlischen Ort; es muß also ein Reich Jesu auf Erden erwartet werden, der wahre Sabbath der Gerechten, an dem sie keine irdische Arbeit verrichten, sondern wo Gott selbst ihnen den Tisch bereitet, und sie mit den köstlichsten Speisen nährt. Ausser den biblischen Stellen beruft sich Irenäus auch auf eine mündliche Tradition, und das Zeugniß des Papias, den er einen ehrwürdigen Presbyter nennt.

Aus dem, was eben erzählt worden ist, erhellt deutlich, daß der Chiliasmus des Irenäus so wie der andern Kirchenväter gewiß kein verfeinerter war, sondern eine ziemlich rohe sinnliche Form hatte.

§. 274.

Nirgends scheint die Lehre von einem tausendjährigen Reiche begieriger ergriffen, und ernstlicher behauptet worden zu seyn als bey den Montanisten. Wie Schwärmer überhaupt sich mit Aussichten auf zukünftige große Weltveränderungen und bevorstehende Zorngerichte Gottes am liebsten zu beschäfftigen pflegen, so fanden auch die Montanisten daran vorzüglichen Geschmack. Unter ihnen traten Prophetinnen auf, die mit glühender Einbildungskraft das herannahende Ende der Welt und viele

daran.

darangeknüpfte theils schauerliche theils freudige Begebenheiten ankündigten, und ihre Aussprüche wurden für die Einsprache des göttlichen Paraklets gehalten. Ungeachtet sie sich Geistige nannten, und die andern Christen als sinnliche [ψυχικοι] verachteten, so waren doch ihre Erwartungen von der Zukunft sinnlich genug, wie sich das von Menschen, welche Gelehrsamkeit und vernünftiges Nachdenken geringschätzten, und sich blos von den Eingebungen einer regellosen Phantasie leiten liessen, erwarten läßt. Sie harrten desto begieriger auf ein Reich Christi voll irdischer Freuden, da ihnen ihre überstrenge Sittenlehre den Genuß solcher Freuden in ihrem gegenwärtigen Zustande zur Sünde machte. Sie legten zugleich ihre Hoffnungen von dem bald bevorstehenden Untergang des römischen Reichs so offen und unverdeckt dar, daß dadurch der Unwille der Römer gereitzt werden mußte, und daß die übrigen Christen, ob sie gleich nicht weniger auf den Fall des stolzen Roms hofften, ein solches Verfahren unklug fanden.

Von den Montanistischen Schriftstellern haben sich nur die Schriften des berühmtesten, des Tertullian, und auch diese nicht alle, erhalten. Ein Buch von der Hoffnung der Glaubigen, in welchem er diese Lehre ausführlich entwickelt hatte, ist zwar verloren gegangen, allein in seinen noch übrigen Schriften sind die Spuren des Chiliasmus deutlich genug ausgedrückt. „Wir bekennen, „sagt er, daß auf Erden uns ein neues Reich verheissen „ist, ehe wir in den Himmel kommen, in einem neuen „Zustand, nämlich tausend Jahre hindurch nach der Auf„erstehung in der von Gott geschaffenen Stadt Jerusalem,

„welche

„welche sich vom Himmel herabsenken wird, welche der „Apostel die Mutter aus der Höhe [Gal. 4, 26.], und „unsre himmlische Bürgerschaft [Phil. 3, 20.] nennt. „Diese kannte Ezechiel, diese sah Johannes, und der „neue Geist der Weissagung, welcher auf unsern [mon„tanistischen] Glaubigen wohnt, bezeugt sie und malt „ein Bild von ihr, wie sie sich einst unsern Blicken dar„stellen wird." — Zur Unterstützung dessen, was er von dem himmlischen Jerusalem gesagt hatte, beruft er sich auf eine Sage. Zur Zeit des Parthischen Feldzugs soll man in Judäa jeden Morgen eine Stadt vom Himmel herabhängen gesehen haben, die aber am Tage verschwand. Das war die Stadt, welche von Gott bestimmt ist, um die auferstandnen Heiligen aufzunehmen und zu erquicken, welche darin an der Menge geistiger Güter einen Ersatz für das finden, was wir in dieser Welt verachtet oder verloren haben. So ist das irdische Reich beschaffen, während dessen die Auferstehung der Heiligen — welche nach ihrem Verdienst entweder später oder früher aufstehen — erfolgen wird, und nach dessen tausend Jahren folgt die Verbrennung der Welt, das Gericht, und sie [die Heiligen] werden in die Natur der Engel verwandelt 1).

§. 275.

Wahrscheinlich lag in der großen Anhänglichkeit der Montanisten an die chiliastischen Ideen, und den Uebertreibungen derselben der erste Grund, wodurch das Dogma

1) Contra Marc. l. III. c. 24.

ma bey den andern Christen in Abnahme zu gerathen anfieng. Jemehr Gewicht die Montanisten darauf legten, jemehr sie es als eine Unterscheidungslehre ihrer Parthey herauszuheben suchten, desto leichter faßten die übrigen Christen eine Abneigung dagegen, und jemehr die montanistischen Propheten schwärmerische Einfälle darüber vortrugen, desto mehr wurde andern die ganze Lehre verdächtig. Cajus, ein christlicher Lehrer zu Rom, war ein heftiger Gegner der Montanisten und zugleich ein eifriger Bestreiter des Chiliasmus. Er erklärte ihn für eine ungereimte und schriftwidrige Meinung, deren Urheber der Ketzer Cerinthus sey. Weil er sah, daß die Apokalypse die Hauptstütze der Chiliasten war, so suchte er ihnen die Beweise, welche sie daraus hernahmen, auf einmal zu entreissen, indem er ihr allen Werth und alle Beweiskraft absprach. Er behauptete, daß Cerinthus Offenbarungen, welche ausserordentliche dem Vorgeben nach von Engeln gezeigte Dinge enthielten, erdichtet und ihnen den Namen eines großen Apostels [des Johannes] vorgesetzt habe, um dadurch seinen Meinungen von einem irdischen Reiche Christi Ansehn und Eingang zu verschaffen 1). Die sogenannten Aloger scheinen eben so antichiliastisch gedacht zu haben, indem sie die Apokalypse für eine dem Johannes untergeschobene Schrift des Cerinthus hielten 2).

§. 276.

Bey den **Alexandrinischen Lehrern** konnte der Chiliasmus keine glückliche Aufnahme finden. In der Bemühung

1) Euseb. Hist. eccles. l. III. c. 28.

2) Epiph. Haer. LI. Philast. de haeres. c. 60.

mühung die Religionslehren zu vergeistigen, näherten sie sich den Gnostikern, ob sie gleich nicht so weit als diese giengen, und sie konnten daher an so sinnlichen Erwartungen keinen Geschmack finden 1). Ihre Vorliebe für die Platonische Philosophie und besonders für die Meinung, daß der Körper ein Kerker der Seele sey, verursachte, daß ihnen die Widerherstellung des groben irdischen Körpers, der Genuß irdischer Herrschaft und Vergnügungen vielmehr eine drückende Last und eine Verunreinigung für die Seele, ein Hinderniß der wahren Glückseligkeit, als eine wünschenswerthe und erfreuliche Aussicht scheinen mußte. Deswegen findet sich in den Schriften des Clemens keine Spur des Chiliasmus, und aus dieser Alexandrinischen Schule stand an Origenes der thätigste Gegner von jenem Dogma auf. Ihm, der die Vollkommenheit der Seele in die möglichste Annäherung zu Gott, und in die Losreissung von allen Banden der Sinnlichkeit setzte, konnte nichts anstößiger seyn, als ein Reich Christi auf Erden, in welchem sinnliches Vergnügen wohnen sollte. Da die Vertheidiger des Chiliasmus sich auf ausdrückliche Verheissungen der Bibel, und besonders auf die Apokalypse beriefen; so gab er zwar die Aechtheit des letzten Buches zu, beraubte sie aber alles Vor-

1) Wie sehr die Ideen von einem Messiasreiche sich bey den Alexandrinern verfeinerten, nehmen wir schon an den Alexandrinischen Juden wahr. Philo entkleidet die den Juden bevorstehende glückliche Revolution von einem Theile des Wunderbaren, das andre Juden damit verbanden. S. Eichhorns Biblioth. der bibl. und orient. Litteratur, 6. B. S. 693 ff.

Vortheils, den sie aus dieser Einräumung ziehen konnten durch den Grundsatz, daß die Bibel allegorisch erklärt werden müsse. Die heilige Schrift, lehrt er, stellt die geistigen Güter zuweilen unter Bildern vor, die von sinnlichen Gütern entlehnt sind. Einfältige Menschen wissen solche Bilder nicht zu unterscheiden, und sind darüber auf abgeschmackte Fabeln gerathen, als wenn nach der Auferstehung der Genuß körperlicher Speisen und Getränke zu erwarten sey 2). Unwissenheit und Hang zum sinnlichen Genuß erklärt er für die Ursachen der Meinung von einem irdischen Reiche Christi, und nennt die Anhänger derselben Sclaven des bloßen Buchstaben, welche die heilige Schrift auf eine jüdische Art auslegen 3), und die Christen dadurch bey den Heiden in den Ruf eines schwachen Verstandes bringen 4). Ja er sieht es als einen Hauptgrund von der Nothwendigkeit der allegorischen Erklärungsart an, daß man nur durch sie solche unwürdige Vorstellungen aus der Bibel entfernen könne 5). Origenes verwirft sogar alle Erwartung von einer künftigen Wiederherstellung des jüdischen Staats 6).

§. 277.

2) Proleg. in Cant. Cant. Opp. t. III. p. 26.

3) De princ. l. II. c. 11. Opp. t. I. p. 104.

4) Select. in Psalmos Opp. t. II. p. 570.

5) Comment. in Matth. t. III. p. 827.

6) θαῤῥοῦντες ἐροῦμεν, ὅτι αὐτοὶ (Ἰουδαῖοι) οὐδ' ἀποκατασταθήσονται. Contra Cels. l. IV. Opp. t. I. p. 516.

§. 277.

Bis auf die Zeiten des Origenes herrschte der Chiliasmus unter dem größten Theile der Christen, allein seine Angriffe brachten diesem Dogma einen entscheidenden Streich bey. Die zahlreichen Schüler, welche er bildete, und die noch zahlreicheren Lehrer, welche seine Schriften bewunderten und verehrten, breiteten die Abneigung gegen eine Lehre immer weiter aus, die er für niedrig und jüdisch erklärt hatte, und denkende Köpfe rechneten es sich zur Schande, sich zu ihr zu bekennen. Indessen konnte eine so tief eingewurzelte Meinung nicht auf einmal vertilgt werden. Methodius, dieser eifrige Gegner des Origenes, war ihr zugethan 1), und sie fand auch andere Vertheidiger. Origenes hatte bey seinen allegorischen Deutungen manche Blößen gegeben, die seine Behauptungen Angriffen aussetzten. Nepos ein Aegyptischer Bischoff, dessen Bibelkenntniß und frommer Charakter gerühmt wird, schrieb ein Werk unter dem Titel: Ἐλεγχος Αλληγοριστων. Der Inhalt davon ist nicht genau bekannt, allein wahrscheinlich enthielt es einen Beweis, daß die hermeneutischen Grundsätze des Origenes willkührlich und schwankend seyen, und daß die biblischen Ver-

1) Sympos. decem Virg. p. 129. Auch Hippolytus war dem Chiliasmus zugethan, wie sich wenigstens aus den Aeusserungen des Photius schliessen läßt. Dieser erzählt, daß Hippolytus die Lehre von der Zukunft Christi und dem Antichrist auf die altmodische und einfältigere Art vorgetragen habe. (Biblioth. cod. 202. p. 525.). Dieses ist die gewöhnliche schonende Art, mit der spätere Schriftsteller die chiliastischen Ideen älterer angesehener Lehrer anzudeuten pflegen.

Verheissungen, besonders die Schilderungen der Apokalypse, im buchstäblichen Sinne müßten genommen werden. Die Schrift fand Eingang und Beyfall, die Anhänger des Chiliasmus faßten dadurch neuen Muth, und breiteten sich weiter aus; die Gemüther erhitzten sich, und die Gährung ließ Unruhen und Trennungen befürchten. Allein Dionysius Bischoff von Alexandrien, ein Schüler des Origenes, und mit den Grundsätzen desselben vertraut, setzte sich den chiliastischen Meinungen mit Nachdruck entgegen, und hemmte ihren weiteren Fortgang. Er hielt mit den Anhängern des Nepos eine freundschaftliche Unterredung, und brachte das Haupt derselben den Korakion durch liebreiche und überzeugende Vorstellungen dahin, daß er nebst seiner Parthey die bisher vertheidigte Meinung aufgab. Hierauf schrieb Dionysius zwey Bücher von den Verheissungen, welche aber verloren gegangen sind, in denen er die Lehre von einem tausendjährigen Reiche bestritt und die biblische Beweise dafür zu entkräften suchte. Gegen die Apokalypse bezeugte er zwar Hochachtung, wollte sie aber nicht für eine Schrift des Apostels Johannes, sondern eines andern, der denselben Namen geführt habe, halten, und erklärte es für unmöglich, dem wörtlichen Verstand derselben getreu zu bleiben 2). — Bey dieser Streitigkeit wird es sichtbar genug, wie sehr sich die herrschende Denkungsart der Christen in diesem Puncte geändert hatte. Hundert Jahre früher war der Chiliasmus noch der herrschende Glaube der Christen und ihrer angesehensten Lehrer. Jetzt erscheint er als eine zu Boden gedrückte Meinung, die

zwar

2) Eusebii Hist. eccles. l. VII. c. 24.

zwar durch die Bemühungen Eines Mannes von neuem sich erhebt, aber durch das Ansehn und die überlegenen Einsichten des Dionysius noch tiefer darniedergedrückt wird.

§. 278.

Dessen ungeachtet hatte der Chiliasmus keinesweges alle Gönner verloren. Victorin, Bischoff zu Petau, am Ende des dritten Jahrhunderts war nach dem Bericht des Hieronymus 1) ein Anhänger desselben, ungeachtet er die Schriften des Origenes gut kannte und fleisig nutzte 2). Weit umständlicher erklärt sich Lactantius darüber, und seine Aussichten auf ein künftiges irdisches Reich Jesu sind mit grelleren Farben, als bey irgend einem vorhergehenden Schriftsteller ausgemalt. Aus seiner ausführlichen Beschreibung 3) können nur die Hauptzüge hier zusammengefaßt werden. Wie Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen hat, so muß sie auch sechs Perioden d. h. 6000 Jahre in ihrem gegenwärtigen Zustande dauren. Ein Tag Gottes nämlich begreift einen Zeitraum von tausend Jahren in sich, wie der Prophet [Ps. 90, 4.] zu erkennen giebt. Wie aber Gott am sechsten Tage ruhete, und diesen Tag segnete; so muß

 auch

1) Catalogus virorum illustrium c. 18.

2) Dem Victorin, dessen Schriften verloren gegangen sind, wird noch eine vorhandne Auslegung der Apokalypse (wahrscheinlich mit Unrecht) zugeschrieben. In ihr kommen keine Spuren des tausendjährigen Reichs vor, merkwürdig ist es aber, daß der Verfasser unter dem Antichrist den Kaiser Nero versteht, der wieder von den Toden erweckt werden soll.

3) Institutt. divin. l. VII. c. 14-25.

auch nach dem Ende der sechstausend Jahre eine Zeit eintreten, in welcher Ruhe und Gerechtigkeit tausend Jahre lang herrschen werden.

Ehe aber diese letzte Periode eintritt, werden mancherley Veränderungen vorhergehen. Wie Gott vor dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten mancherley Plagen verhängte, so werden auch bey dem nahenden Ende der Welt mannichfaltige Strafgerichte eintreten. Die Bosheit wird überhand nehmen, und die Rechtschaffenheit unterdrückt werden; große Kriege werden entstehen, das Römische Reich wird zusammenstürzen, und die Beherrschung der Welt wieder vom Occident zum Orient übergehen. Durch furchtbare Landplagen wird ein großer Theil des Menschengeschlechts aufgerieben werden. Ein großer Prophet wird aufstehen, aber ein mächtiger König von Syrien [der Antichrist] wird sich erheben, jenen Propheten bekämpfen und tödten. Er wird sich für einen Gott ausgeben und die allergrößte Bosheit ausüben, auch allerhand wunderbare Dinge verrichten. Hierauf wird Christus als Herr und König erscheinen, den Antichrist nebst seinen Anhängern besiegen und vertilgen, und allgemeine Ruhe auf Erden stiften. Er wird die Todten auferwecken und richten, jedoch nur diejenigen, welche die wahre Religion erkannt haben. Die verstorbenen Frommen werden wieder in ihre Körper eingekleidet werden, und in unglaublichem Ueberfluß unter der Regierung Christi leben. Diejenigen, welche Christus noch am Leben finden wird, werden nicht sterben, sondern eine unzählbare Menge dem Herrn geheiligter Kinder zeugen, und die Auferweckten zu Vorstehern haben. Die Heiden werden

den nicht alle vertilgt werden, aber unter der Herrschaft der Glaubigen stehen, und der Fürst der Dämonen wird tausend Jahre hindurch gefangen gehalten werden. Die Heiligen werden von allen Orten sich versammeln, und alsdann wird die heilige Stadt erbaut, mitten auf der Erde, wo der Herr mit den seinigen wohnen wird. Alsdann verschwindet die Dunkelheit, die vorher den Erdkreis deckte. Der Mond wird leuchten wie die Sonne, und die Sonne wird siebenmal so groß als jetzt glänzen. Die Erde wird ohne Bearbeitung die herrlichsten Früchte tragen, die Felsen werden Honig ausschwitzen, die Bäche von Wein überströmen, die Thiere zahm seyn u. s. w.

Wann wird dieses alles geschehen? Gerade sechs tausend Jahre nach der Erschaffung der Welt. Zwar läßt sich der Zeitpunct nickt genau bestimmen, weil die Schriftsteller über die Berechnung der Jahre nicht einig sind, allein über zweyhundert Jahre kann es nicht mehr währen. So lange inzwischen das Römische Reich steht, ist noch nichts zu erwarten, denn dieses muß vorher untergehen. — Wann die sieben tausend Jahre der Weltdauer um sind, entstehen neue fruchtlose Angriffe auf die Heiligen; die Gottlosen werden vertilgt, und die Verwandlung der Erde, die zweyte Auferstehung und das allgemeime Gericht wird folgen.

Soweit Lactantius. Es ist leicht zu sehen, daß die Grundzüge seiner Beschreibungen aus der Apokalypse, ob er gleich diese nicht nennt, entlehnt, aber durch Anwendung andrer Stellen der Bibel, besonders aus dem Propheten Daniel, ausgeschmückt sind. Zugleich beruft er

sich

sich auf die Bücher der Sibylle, des Hermes und des Hystaspes als auf Schriften, worin ebendas geweissagt sey.

§. 279.

Nach dem Anfange des vierten Jahrhunderts fieng der Eifer für die chiliastischen Meinungen, von welchem die älteren Christen so lebhaft beseelt waren, allmählich an zu erkalten. Der Druck, unter welchem die Christen seufzten, hatte diesen Meinungen ein vorzügliches Interesse verschafft, und der Hoffnung auf ein irdisches Reich, in welchem die Christen nicht nur sicher seyn, sondern auch die Oberhand haben würden, Reitz und Wichtigkeit gegeben. Als aber das Christenthum, obgleich auf eine andre Art als man erwartet hatte, durch Constantin den Großen über seine heidnischen Gegner triumphirte, so verlor sich die Sehnsucht nach dem Sturze des Römischen Reichs, das nun nicht mehr feindselig gegen die Christen gesinnt war, und da man das Uebergewicht des Christenthums über die andern Religionen auf einem natürlichen Wege entschieden sah, so hörte nunmehr die Erwartung auf, eine solche gewünschte Revolution durch ein Wunder bewirkt zu sehen. Die Meinung von einem tausendjährige Reiche dauerte zwar hier und da fort, besonders bey solchen, die mit ihrem Zeitalter unzufrieden waren; allein sie war bey weitem nicht mehr allgemeine Lieblingsidee wie ehmals; sie wurde von den Aufgeklärtern mit einer gewissen Verachtung angesehen, und blieb nur das Eigenthum einzelner Christen, besonders der Mystiker und Schwärmer.

Zwanzigster Abschnitt.
Lehre von der Auferstehung der Körper.

Georgii Calixti de immortalitate animi et resurrectione carnis liber unus. Helmst. 1661. 4.

Fides dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora secula. Enarratio historico-critica *Guilielmi Abrahami Telleri*. Halae et Helmstadii 1766. 8. Eine mit großem Fleis gemachte sehr brauchbare Sammlung.

§. 280.

Die Betrachtung der Natur, wo das erstarrte wieder belebt wird, und auf den öden Winter der grünende Frühling folgt, kann den Gedanken erwecken, ob dann der Mensch bey dem letzten Athemzuge auf ewig erstarre, ohne jemals wieder zu erwachen. Hieraus entspringt um desto leichter die Hoffnung einer Auferstehung, weil es dem Menschen schwer wird, sich eine Fortdauer der Seele zu denken, ohne daß diese mit sinnlichen Organen versehen sey, durch welche sie Eindrücke empfängt, und Wir-

kungen

kungen hervorbringt. Je weniger der menschliche Geist gebildet und verfeinert ist, desto mehr scheint ihm Daseyn der Seele ohne den Körper nur halbes Daseyn, und desto mehr ist ihm sein bisheriger Körper unentbehrliche Bedingung von allem Genuß der Glückseligkeit.

Unter der jüdischen Nation hatte der Glaube an eine künftige Auferstehung, ehe noch Jesus erschien, Eingang gefunden, und sich sehr, wiewohl nicht allgemein ausgebreitet 1). Schon im A. T. wird der Auferstehung gedacht Jes. 26, 19. Ezech. 37. Allein in diesen Stellen ist die Auferstehung bloßes Bild einer politischen Revolution. Das Israelitische Volk soll sich aus seiner Niedrigkeit wieder erheben, gleichsam aus dem Todesschlummer, in dem es bisher gelegen hat, erwachen, und zu neuer Kraft und neuem Glanze emporsteigen. Aehnlich scheint auch der Sinn eines andern prophetischen Ausspruchs

1) *Car. Fr. Staeudlin* doctrinae de futura corporum exanimatorum instauratione ante Christum Historia; abgedruckt in Commentationibus theologicis ed. a Velthusen, Kuinoel et Ruperti Vol. I. p. 268 seqq. Herder von der Auferstehung als Glaube, Lehre und Geschichte. Riga 1794. Versuch einer historisch-kritischen Darstellung der jüdischen Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode — von J. F. W. Thym. Berlin 1795. C. W. Flügge Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 1. Th. Leipzig 1794. Entwurf einer Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltung bey den Juden von Johann Ernst Christian Schmidt Erste Hälfte 1797. Geschichte der Lehre von der Auferstehung unter den Hebräern von W. C. L. Ziegler. Im Henkeschen Magazin 5. B. S. 1 ff.

spruchs Dan. 12, 2. 3. zu seyn, obgleich dieser sich darin von den eben angeführten unterscheidet, daß darin nicht nur von einer Auferstehung zum Glück, sondern auch von einer Auferstehung zur Schande geredet wird. Die jüdische Nation, will vermuthlich der Prophet sagen, wird sich aus ihrer vorherigen Unterdrückung erheben; Einige werden durch muthige Vertheidigung ihres Vaterlands unsterblichen Ruhm sich erwerben, Andre werden durch Verrath desselben mit ewiger Schande sich bedecken.

Da man von der Auferstehung Bilder hernahm, so ist das entweder ein Beweis, daß diese Lehre den Juden nicht unbekannt war, oder die Bilder, welche man davon entlehnte, konnten dienen, den Glauben an die Lehre selbst herbeyzuführen und zu befördern.

Zuerst finden wir den Glauben an Auferstehung in einem apokryphischen Buche dem zweyten Buche der Maccabäer, ausgedrückt 2). Die Wiederbelebung des Kör-

2) Cap. 7, 9. 11. 14. Cap. 12, 43-46. Cap. 14, 37-46. Ob der Glaube an Auferstehung des Körpers zu den Juden aus dem Lehrbegriffe Zoroasters gekommen sey, oder ob sie aus der Hoffnung auf ein glückliches Messiasreich, an welchem auch die verstorbenen frommen Juden Antheil nehmen sollten, sich gebildet habe, weil man ohne Wiederherstellung des Körpers sich keine Theilnehmung an einem glückseligen Zustande denken konnte, getraue ich mir nicht zu bestimmen. Thom. Christ. Tychsen commentatio II de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis in Commentationibus Societatis

Körpers wird darin nicht nur mit der größten Zuversicht gelehrt, sondern auch die Herstellung aller Glieder desselben behauptet. Immer wird es aber zweifelhaft bleiben, ob diese Lehren und Hoffnungen wirklich der Zeit der Maccabäer angehören, oder ob der Verfasser des Buchs, der vielleicht nicht lange vor Jesu lebte, seine eignen Ideen einem früheren Zeitalter geliehen hat.

§. 281.

Zu der Zeit als Jesus auftrat, waren die Meinungen der Juden über diese Lehre getheilt. Die Pharisäer behaupteten und die Sadducäer leugneten eine künftige Auferstehung 1). Die ersten scheinen von derselben ziemlich grobe Vorstellungen gehabt zu haben, wie man aus dem Einwurfe, welchem die Sadducäer so viel Gewicht beylegten, schliessen kann. Matth. 22, 24-30. Bey ihnen war auch die Lehre von der Auferstehung mit dem Dogma vom Messiasreiche zusammengeknüpft. Die Juden sollten zur Herrlichkeit auferweckt werden, hingegen die andern Völker nur zur dem Ende erwachen, um Zeugen von dem glänzenden Triumphe der Israeliten zu seyn.

Nähere Erläuterungen über die Vorstellungen der Pharisäer giebt Josephus, aber seine Nachrichten werden dadurch weniger brauchbar, weil sie weder unter sich, noch

regiae scientiarum Goettingensis, Vol. XII. p. 12. J. Fr. Kleuker's Zendavesta im Kleinen, 2. Theil, S. 129 ff.

1) Matth. 22, 23. Apostelg. 23, 8. 24, 15.

noch mit dem N. T. zu harmoniren scheinen. Einmal schreibt er den Pharisäern die Meinung zu, daß die Seelen unsterblich seyen, daß den Guten unter der Erde Belohnungen, den Bösen Strafen zuerkannt würden, und daß den letzten ein beständiges Gefängniß, den ersten das Vermögen wieder aufzuleben zugetheilt werde 2). Nach einer andern Stelle glauben die Pharisäer, daß alle Seelen unsterblich sind, daß die guten Seelen allein in andre Körper übergehen, hingegen die bösen ewige Strafen leiden 3). Josephus, der selbst Pharisäer war, legt sich folgende Gedanken bey: Die Körper sind zwar hinfällig und aus vergänglicher Materie gebaut. Die Seele hingegen ist unsterblich, und wohnt als ein Theil Gottes in den Körpern. — Wisset ihr nicht, daß die, welche das Leben nach dem Gesetz der Natur verlassen, und welche die von Gott ihnen geliehene Schuld, wann er es fordert, zurückzahlen, einen beständigen Ruhm zu erwarten haben? — Ihre Seelen bleiben rein und gehorsam, und kommen an den heiligsten Ort des Himmels, von da sie nach dem Umlauf der Zeiten wieder in reine Körper versetzt werden. — Die Selbstmörder nimmt die dunkelste Unterwelt auf — und sie werden von dem weisesten Gesetzgeber gestraft 4). Man hat durch mehrerley Versuche, z. B. durch Veränderung des Lesart 5), oder durch die Hypothese, daß in den Meinun-

gen

2) Antiquit. l. XVIII. c. 1. §. 3.

3) De bello Jud. l. II. c. 8. §. 14.

4) De bello Jud. l. III. c. 8. §. 5.

5) Meletemata de resurrectione mortuorum scripsit H. E. G. *Paulus*. Jenae 1796. p. 38 seq. —

gen der Pharisäer eine Veränderung vorgegangen sey 6), die Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen gesucht. Am wahrscheinlichsten ist wohl die Vermuthung, daß Josephus, der überhaupt die jüdischen Lehrsätze den Griechischen und Römischen zu nähern suchte, auch bey der Auferstehungslehre, die den letzten ungereimt vorgekommen seyn würde [Apostelg. 17, 32], sich gleiche Freyheit erlaubt und sie als gleichförmig mit den Pythagoreischen Ideen vorgestellt habe.

Die Essener endlich glaubten nach dem Zeugniß eben dieses Josephus, daß die Körper vergänglich, die Seelen unsterblich seyen, daß die letzten aus dem feinsten Aether kämen, und, durch einen natürlichen Reitz angezogen, in die Körper wie in ein Gefängniß eingeschlossen wären. Wenn sie alsdann von den Banden des Fleisches befreyt würden, so wären sie froh, als einer langen Knechtschaft entgangen, und schwebten in die Höhe. Den Guten sey jenseits des Oceans ein Aufenthalt bestimmt, eine Gegend, die weder von Regen, noch Schnee, noch Hitze gedrückt wird, sondern welche der vom Meer aufsteigende Zephyr beständig kühlt. Den Bösen hingegen weisen sie eine dunkle und kalte Höle an, in welcher unaufhörliche Qualen aufgehäuft sind 7).

§. 282.

Jesus trat den Pharisäern darin bey, daß er eine Auferstehung der Todten lehrte, nur reinigte er diese Lehre

6) Slatt über die Lehre der Pharisäer von dem Zustand nach dem Tode. In Paulus Memorabilien 2s Stück, S. 157.
7) De bello Jud. l. II. c. 8. §. 11.

Lehre von den gröberen Begriffen, welche ihr über die Beschaffenheit der auferweckten Körper angehängt waren. Matth. 22, 29-31. Luc. 20, 34-38. 1). Auch die Apostel schärfen den Glauben an Auferstehung öfters ein. Im Brief an die Hebräer wird diese Lehre unter die Anfangsgründe des Christenthums gerechnet Cap. 6, 2. Paulus redet nicht nur öfters davon, daß die Menschen dereinst mit veredelten Körpern bekleidet werden sollen Phil. 3, 21. 2 Cor. 1, 1-4.; sondern erläutert auch die Beschaffenheit dieser bessern Körper umständlich 1 Cor. 15, 35-37. Er versichert, daß dieser irdische Körper nicht in das Reich des Himmels eingehen könne, daß aber aus diesem hinfälligen Körper, der in die Erde gelegt wird, ein herrlicher Körper, wie die Frucht aus dem Keime, sich entwickeln werde. Auch hatte er schon mit christlichen Gegnern der Auferstehung zu streiten, 1. Cor. 15, 12. Namentlich hielten Hymenäus und Philetus die Auferstehung für schon geschehen, und scheinen sie bloß von der moralischen Umänderung der Menschen durch das Christenthum verstanden zu haben. 2. Timoth. 2, 17. 18.

Nach diesen Erklärungen Jesu und seiner Apostel war es nicht zu verwundern, daß die Lehre von der Auferstehung ein Glaubensartikel der Christen wurde. Nur die Gnostiker, bemüht das Christenthum von allem, was ihnen

1) Von der Stelle Joh. 5, 21-29. mache ich keinen Gebrauch, weil man sie jetzt von einer moralischen Auferstehung zu erklären pflegt, ungeachtet diese Erklärung schwerlich denjenigen, der ohne dogmatische Nebenabsichten den Sinn des N. T. unbefangen aufzufassen sucht, befriedigen wird.

ihnen zu sinnlich oder was ihnen jüdischer Zusatz schien, zu reinigen, verwarfen sie. Denn nach ihren Grundsätzen war der Körper eine Gabe des unvollkommnen oder gar des bösen Weltschöpfers, ein beständiges Hinderniß der Seele im Guten fortzuschreiten, und eine beständige Quelle von Verführungen zum Bösen. Sie behaupteten deswegen, daß die Seele nur alsdann zu einer völligen Reinigkeit und Glückseligkeit gelangen könne, wenn sie ihre körperliche Hülle abgestreift habe, und sie konnten also die Wiederbelebung des Körpers weder als ein Glück hoffen, noch von der Güte des höchsten Gottes erwarten. Hierin stimmen auch die Manichäer mit ihnen überein. Ihnen dünkte die Auferstehung der Körper eine Fabel, denn sie hielten keinen Theil der Materie der Seligkeit würdig 2) und wenn sie gleich von einer Auferstehung redeten, so verstanden sie dadurch die Reinigung der Seele von fleischlichen Begierden.

Der Widerspruch der Gnostiker bewog die übrigen Christen desto mehr Gewicht auf die Lehre von der Auferstehung zu legen. Sie rückten diese Lehre in ihre Glaubensbekenntnisse ein, um sich auch hierin von den Gnostikern zu unterscheiden, wie die Glaubensregeln bey Irenäus 3), Tertullian 4) und Origenes 5) zeigen. Allein in den Beweisen, womit die katholischen

Lehrer

2) Theodoret. epit. haer. fub. l. I. c. 26.

3) Adv. haerefes l. I. c. 10.

4) De praefcript. haer. c. 13.

5) De Princ. prooem. §. 5. p. 48.

Lehrer die Auferstehung bestätigten, und in den Begriffen, welche sie von ihr sich machten, herrscht eine nicht geringe Verschiedenheit, die jetzt näher auseinander gesetzt werden muß.

§. 283.

Clemens von Rom findet in der Abwechselung des Tages und der Nacht, in dem Aufwachsen der Früchte aus dem Samenkorne, besonders aber in der bekannten Fabel vom Vogel Phönix [die Clemens jedoch für keine Fabel hält] Bilder und Hoffnungsgründe der Auferstehung 1). Auch in den Ignatianischen Briefen wird einigemal der Auferstehung, doch ohne merkwürdige Bestimmungen hinzuzufügen, gedacht.

Justin verbreitet sich umständlicher über dieses Dogma. In seiner größern Apologie sucht er es den Heiden dadurch annehmlicher zu machen, daß er sich auf die unter diesen übliche Nekromantie beruft. Wenn sie diese, schließt er, annähmen, so könnten sie es nicht unglaublich finden, daß die Menschen dereinst ihre Körper wiederbekommen würden. „So wie, fährt er „fort, die Entstehung und Erzeugung der Menschen „uns unglaublich vorkommen würde, wenn wir nicht „durch

1) Clem. Ep. I. ad Cor. c. 24-26. — Aus dem zweyten Brief an die Corinthier gehört auch eine Stelle hierher: Niemand sage, daß dieses Fleisch nicht gerichtet werde und nicht auferstehe. — Wie Christus, der erst Geist war, hernach Fleisch geworden ist, und so uns berufen hat, so werden auch wir in diesem Fleische den Lohn empfangen. c. 9.

„durch die Erfahrung davon überzeugt würden; eben „so dürfen wir es nicht als unmöglich verwerfen, daß „unsre aufgelösten Körper einst wieder auferstehen, und „eine unvergängliche Natur bekommen werden 2).“ Den Glauben an Auferstehung sieht Justin als ein Merkmaal ächter Christen an 3). Auch behauptet er die Auferweckung sowohl der guten als der bösen Menschen bey der zweyten Zukunft Jesu und beruft sich dabey auf Ezech. 37. 4).

Der Vertheidigung der Auferstehung hat Justin noch eine eigne Abhandlung gewidmet, von der ein beträchtliches Stück übrig ist 5). Zuerst widerlegt er darin mehrere Einwürfe, welche gegen die Auferstehung gemacht wurden. Entweder, das ist der erste Einwurf, wird der ganze Körper mit allen seinen Theilen auferweckt, oder nur zum Theil. Das letzte würde einen Mangel der göttlichen Macht beweisen, als wenn Gott nur einige Theile, nicht alle, herstellen könnte. Wenn aber der ganze Körper wieder aufersteht, und seine Glieder und Theile wiederbekommt; so müssen auch die Verrichtungen dieser Glieder fortdauern, z. B. Zeugung und dergl. gegen den Ausspruch

Jesu

2) Apol. mai. §. 19. p. 55.

3) Dial. cum Tryph. p. 178.

4) Apol. mai. p. 74 Τοις ἀυτοις σωμασι μετα των ψυχων γενομενων. p. 48.

5) Opp. p. 588 sqq. Justini Martyris Αποδειξις resurrectionis carnis. Fragmentum editum a Guil. Abrah. Teller. Helmst. 1766. 4.

Jesu [Marc. 12, 25.]. Justin antwortet, daß die Glieder vorhanden seyn könnten, ohne gebraucht zu werden, so wie schon in diesem Leben manche ehelos bleiben, ungeachtet sie zum Ehestand fähig wären.

Einer andern Einwendung, ob Lahme, Verstümmelte, Blinde und dergleichen ihren vorigen Körper wiederbekommen, und also lahm, blind u. s. w. auferstehen würden, setzt Justin die Antwort entgegen, daß Jesus solche Gebrechen, so wie er sie schon bey seinem Leben auf Erden mit Einem Wort heilte, auch alsdann heilen werde.

Die Gegner der Auferstehung bekämpften diese Lehre von einer doppelten Seite. Sie behaupteten entweder, daß sie nicht möglich, oder, daß sie nicht wünschenswürdig sey. Die Möglichkeit beweist Justin gegen sie aus der Allmacht Gottes, und bemerkt, daß auch die verschiedenen Partheyen der heidnischen Philosophen sie einräumen müssen, weil jede Parthey die Fortdauer der ersten Bestandtheile des Körpers behauptete, welche also Gott, wenn sie aufgelöst sind, wieder verbinden kann. — Daß die Auferstehung nicht wünschenswerth sey, schliessen die Gegner daraus, weil der Leib irdisch und mit Sünden erfüllt sey, so daß auch die Seele durch ihn zur Sünde fortgerissen werde. Allein der Körper, antwortet Justin, ist doch nach Gottes Bilde gemacht, wie kann man also ihn so tief herabwürdigen? Es ist auch unrecht, wenn man die Sünde ihm allein beylegt, da er sie doch nur in Gemeinschaft mit der Seele begeht, ja diese

darin zur Vorgängerin hat. Gesetzt aber auch der Körper wäre allein sündhaft, so ist ja Christus nach seiner eignen Erklärung deswegen in die Welt gekommen um die Sünder selig zu machen.

Hierauf wird untersucht, ob der Körper wirklich die Verheissung der Unsterblichkeit habe. Jeder Künstler will gern, daß sein Werk fortdaure. Sollte Gott den Körper, sein Werk, so geringschätzen, daß er ihn ganz untergehen liesse? Gott hat dem Menschen Seligkeit verheissen. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Es muß also auch der Leib zur Seligkeit gelangen, weil sonst nicht der ganze Mensch der göttlichen Verheissung theilhaftig würde. Dieses folgt auch aus der Güte und Gerechtigkeit Gottes, da beide Theile des Menschen abgewaschen sind, und beide Gutes gethan haben. — Wenn Gott blos die Seele erhalten wollte; so wäre das keine besondre Gnade Gottes. Denn da die Seele ein Theil Gottes und ein Hauch von ihm ist, so wäre es gar nichts besonderes, wenn er sie fortdauren liesse. — Die Hoffnung der Auferstehung gründet sich auch darauf, daß Christus während seines Aufenthalts auf Erden schon Todte auferweckt hat, und besonders darauf, daß er selbst auferstanden ist. — Wenn Jesus von Auferstehung redet; so muß das von dem Körper verstanden werden, denn die Seele, welche nicht stirbt, bedarf keiner Auferweckung. — Ohne diese Lehre würde Jesus keinen Vorzug vor Plato, Pythagoras und andern haben. Denn auch ihnen war die Fortdauer der Seele bekannt. Wenn also Jesus dennoch kam, um dem Menschen eine neue vorher

un=

unbekannte Hoffnung anzukündigen, so muß diese nicht darin bestehen, daß das Unverwesliche unverweslich seyn, sondern darin, daß das Verwesliche unverweslich werden soll. — Wenn der Körper nicht auferstünde; so hätten wir auch keine Ursache, ihn vor sündlichen Befleckungen zu bewahren.

Wir sehen hier die Gründe, mit denen Justin die Auferstehung unterstützt; wir sehen aber auch die Art, wie er die Auferstehung sich vorstellte. Derselbe Körper, den der Mensch vor seinem Tode gehabt hat, mit allen seinen Gliedern und Werkzeugen wird auferweckt, indem Gott durch seine Allmacht die aufgelösten und zerstreuten Bestandtheile zusammenbringen und verbinden wird. Diese Vorstellung floß auch aus den chiliastischen Meinungen Justins. Da er den Auferstandnen ihre Wohnung in dem Reiche Christi auf Erden anwies, so war es natürlich, daß er die Wiederherstellung irdischer Körper erwartete.

§. 284.

Unter dem Namen des Athenagoras ist eine Abhandlung über die Auferstehung übrig, welche sich vor ähnlichen Schriften dieses Zeitalters durch Scharfsinn und Ordnung auszeichnet. Zuerst räumt der Verfasser die Schwierigkeiten weg, welche bey der Auferstehung entstehen, um hernach die Lehre selbst desto leichter beweisen zu können. Wenn wir den Ursprung der Menschen von Gott herleiten, so ist die Auferstehung nichts unglaubliches. Denn wir müßten sonst

annehmen, daß Gott den Körper nicht auferwecken könne, oder nicht auferwecken wolle. Das Vermögen dazu können wir Gott nicht absprechen, da er weis, wo alle Theile des verstorbenen Körpers hingekommen sind, und er wird ihn gewiß herstellen können, da er Macht genug besaß, ihn zum erstenmal zu schaffen. Man darf dabey nicht einwenden, daß die Theile der menschlichen Körper vermischt würden, wenn z. B. diese den Thieren, und die Thiere wieder andern Menschen zur Nahrung dienen. Denn solche Theile eines Menschen dienen keinem andern Menschenkörper zur Nahrung, sondern werden, wenn sie auch in denselben kommen, wieder ausgeworfen. — Eben so wenig darf man die Auferstehung durch das Beyspiel eines irdischen Gefässes bestreiten, das, wenn es zerbrochen ist, nicht wieder hergestellt werden kann; denn zwischen dem Vermögen des Menschen und der Macht Gottes findet keine Vergleichung statt.

So wie es Gott nicht an Vermögen fehlt die todten Körper wieder zu beleben, so fehlt es ihm auch nicht an guten Willen. Denn einestheils geschieht niemand dadurch unrecht, anderntheils ist es auch für Gott nicht unanständig. Denn da es Gottes nicht unwürdig war, den hinfälligen und sterblichen Körper zu schaffen, so kann es noch viel weniger seiner unwürdig seyn, den Körper besser, d. h. unsterblich und leidensunfähig zu machen.

Nach diesen Untersuchungen über die physische und moralische Möglichkeit der Auferstehung folgen die Beweise

weise für die Gewißheit derselben. Den ersten Beweis nimmt der Verfasser aus der Zweckmässigkeit der göttlichen Anordnungen her, womit er einen andern Beweis aus der Natur des Menschen verbindet. Gott hat den Menschen nicht aus eignem Bedürfniß, und auch nicht um andrer Geschöpfe willen, hervorgebracht. Denn ein Wesen, das Vernunft und Freyheit besitzt, das eben deswegen nicht um andrer, sondern allein um sein selbst willen geschaffen ist [das Selbstzweck ist], kann nicht aufhören zu seyn, denn die Ursache, warum Gott das Daseyn desselben wollte, bleibt immer vorhanden, weil sie in einem solchen Wesen selbst liegt. Es muß also ein solches Wesen immer fortdauren, und fortfahren das zu thun und zu leiden, was seiner Natur gemäß ist. Weil nun die menschliche Natur aus zwey Theilen, der Seele und dem Körper besteht, so muß der Körper, wie die Seele ihrer Bestimmung gemäß immerfort wirksam ist, ebenfalls fortdauren, wenn er schon mancherley Veränderungen erfährt, unter denen die Auferstehung die vornehmste ist. — So führt die Schöpfung auf Unsterblichkeit und die Unsterblichkeit auf Auferstehung. Warum sollte Gott ein lebendiges Wesen geschaffen, und so vortrefflich eingerichtet haben, wenn er nicht die beständige Fortdauer desselben gewollt hätte?

Einen andern Beweis nimmt der Verfasser aus der Gerechtigkeit Gottes, doch mit der Bemerkung, daß er diesen Beweisgrund nicht wie Andere für den einzigen oder den vornehmsten halte. Gottes Gerechtigkeit fordert, daß der ganze Mensch, sowohl nach dem Körper als nach der Seele, sein Urtheil empfange; an der Seele,

weil

weil ohne sie der Leib keiner Gesetze und keiner Vergeltung fähig ist, — an dem Leibe, weil der Leib doch an den Sünden Antheil genommen und der Seele zu manchen Vergehungen z. B. Wollust, Unmässigkeit und dergleichen, Gelegenheit gegeben hat. Die Vergeltung geschieht nun nicht in diesem Leben, sie geschieht auch nicht gleich nach dem Tode, weil da der Körper zerstreut ist. Folglich muß eine Auferstehung zu erwarten seyn, wo sie vollständig für den Körper und für die Seele erfolgt. Denn es wäre ungereimt zu glauben, daß die Gesetze dem ganzen Menschen gegeben seyen, die Strafen aber von der Seele allein getragen würden. Gegen diejenigen, welche den ersten Grundsatz dieses Beweises, daß nämlich Gott Vergelter sey, leugnen, muß man bemerken, daß nach ihrer Meinung der Mensch nicht über das Thier erhaben, daß ein thierisches Leben für das beßte, Tugend hingegen für Thorheit zu halten ist.

Endlich fügt Athenagoras noch einen andern Beweis hinzu: Jedes Wesen hat seinen ihm eignen Zweck und seine eigne Bestimmung. Da die Menschen ihrer Beschaffenheit nach von allen andern Dingen dieser Erde verschieden sind; so können sie auch als vernünftige Wesen nicht einen gleichen Endzweck mit den vernunftlosen haben. Sie können deswegen nicht in Gefühllosigkeit versinken, weil sie sonst mit den vernunftlosen Thieren einerley Schicksal haben würden. Eben so wenig können die Menschen bloße körperliche Wollust erwarten, denn sonst wäre ein thierisches Leben ein Vorzug und ein tugendhaftes eine Unvollkommenheit. Es kann aber auch die Seligkeit nicht bloß auf die Seele eingeschränkt werden.

den.

den. Denn es ist von der Bestimmung des ganzen Menschen die Rede. Folglich muß der Leib wieder erweckt, und mit der Seele vereinigt werden.

Merkwürdig ist es, daß in der ganzen Schrift blos Vernunftgründe gebraucht werden, ohne auf die Aussprüche der heiligen Schrift Rücksicht zu nehmen. So sehr in ihr behauptet wird, daß die Bestandtheile des ehmaligen Körpers bey der Auferstehung sollen verbunden werden, und daß derselbe Körper dieselbe Seele wiederbekommen soll 1); so läßt sich doch der Verfasser in keine nähere Bestimmungen über die Natur des zu erweckenden Körpers ein, und bemerkt nur im Allgemeinen, daß derselbe unverweslich und unfähig zu leiden seyn werde.

§. 285.

Dem Theophilus hatte Autolykus die Forderung gemacht, er möge ihm erst einen Auferstandnen zeigen, so wolle er die Auferstehung glauben. Theophilus suchte ihm darauf die Auferstehung durch Hinweisung auf ähnliche Naturbegebenheiten begreiflich zu machen, z. B. wie Tage und Nächte wechseln, wie das Samenkorn in der Erde verweset, und dann Früchte trägt, wie der Mond ab und zunimmt, wie der Kranke seine erschöpften Kräfte wieder sammelt 1). Er vergleicht den Menschen mit einem Gefäß, das einen Fehler bekommen hat, und das deswegen neu geformt oder umgegossen werden muß.

Eben

1) p. 336.

1) Ad Autol. l. I. §. 13. p. 345.

Eben so wird der Mensch, der verderbt war, bey der Auferweckung gesund, rein, gerecht und unsterblich 2).

Tatian lehrt die Auferstehung, indem er bemerkt, daß die Seelen der Gottlosen sterben, aber dereinst zugleich mit dem Körper auferweckt werden 3). Er sagt, daß der Körper durch den Tod nicht vernichtet, sondern einst wieder sichtbar werden werde. „Wenn das ganze „Fleisch verbrannt wird, so nimmt doch die Welt die „ausdampfende Materie auf. Wenn ich vom Meere „oder den Flüssen verschlungen, oder von Thieren zer„rissen werde, so werde ich in den Vorrathskammern „des reichen Beherrschers [Gottes] aufbewahrt. — Gott, „der Regent, wird, sobald er will, die ihm allein be„kannte Substanz in ihren alten Zustand herstellen 4)."

§. 286.

Dem Irenäus war vorzüglich daran gelegen, auch den Theil der Gnostischen Lehrsätze, welcher der Auferstehung des Fleisches entgegen stand, zu bestreiten, und er bedient sich dazu vieler, freilich dem Gewichte nach ungleicher, Gründe. Er zeigt, daß die, welche die Möglichkeit der Auferstehung leugnen, dadurch die Macht Gottes bestreiten. Da Gott den Körper der Menschen aus Erde bildete, und seine noch nicht vorhandnen Glieder schuf; so kann er auch — was unstreitig leichter ist — den aufgelösten Körper wiederherstellen 1). Da der

Kör-

2) l. II. §. 26. p. 367.

3) Orat. ad graec. p. 254.

4) p. 248. 249.

1) Adv. haer. l. V. c. 3. §. 2.

Körper hier auf Erden gelebt hat, so wäre es ungereimt, leugnen zu wollen, daß er auch eines neuen und beständigen Lebens fähig sey 2). Wenn die Gnostiker sagen, der Demiurgus habe zwar durch seine Propheten die Auferstehung angekündigt, aber der höchste Gott werde sie nicht bewirken, so ist das ungereimt. Denn alsdann könnte entweder der höchste Gott die Menschen nicht auferwecken, er wäre also nicht mächtig; oder er wollte es nicht, dann wäre er nicht gütig, sondern neidisch und boshaft. Wenn man endlich eine besondre Ursache annehmen wollte, warum die Menschen nicht wieder belebt würden; so wäre der Vater alsdann von einer fremden Ursache abhängig und nicht frey 3). — Nicht zufrieden damit, die Möglichkeit der Auferstehung dargethan zu haben, suchte er aus mancherley Gründen zu beweisen, daß sie auch sicher zu erwarten sey. Christus hat einen wahren Körper angenommen. Wozu wäre das geschehen, wenn es nicht seine Absicht war, den ganzen Menschen, den Körper nicht ausgenommen, selig zu machen? 4). Da der ganze Mensch, und nicht blos die Seele, nach dem Ebenbild Gottes gebildet ist; so wird auch der Körper verherrlicht werden 5). Das Fleisch, welches die

Taufe

2) §. 3.

3) c. 3. §. 1. 2. Auch erläutert Irenäus die Möglichkeit der Auferstehung aus dem langen Leben der Patriarchen, der Himmelfahrt des Henoch und des Elias, und der wunderbaren Lebenserhaltung des Jonas und der drey Männer im feurigen Ofen. c. 5.

4) l. V c. 14.

5) l. V. c. 1.

Taufe zur Unverweslichkeit empfängt 6), und mit dem Leibe und Blute des Herrn im Abendmahle genährt wird 7), kann unmöglich verloren gehen. Daß der Leib, welcher ein Tempel Gottes und dessen Glieder Christi Glieder heissen, untergehen werde, zu behaupten, wäre eine Gotteslästerung 8). — Dann beruft sich Irenäus auf die Auferstehung Jesu als auf ein Unterpfand der unsrigen 9), und aus dem alten Testamente vornehmlich auf Jes. 26, 19 und Ezech. 37., aus dem neuen auf Phil 3, 21. und 1 Thess. 5, 23. Vermuthlich mochten die Gegner häufig aus dem Ausspruche des Paulus 1 Cor. 15, 58.: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben; einen Einwurf hernehmen; denn diesen Einwurf zu entkräften giebt sich Irenäus besondre Mühe 10). Er versteht diese Stelle davon, daß Paulus eine irdische Denkungsart von dem Reiche Gottes ausschliesse, und daß der Mensch erst umgeschaffen oder gebessert werden müsse, ehe er in dasselbe eingehen könne.

Irenäus war Chiliast, und da er hiernach einen Aufenthalt der Auferstandnen auf Erden annahm; so mußte er auch dem Körper der Auferstandnen eine Beschaffenheit beylegen, die sich zu ihrer Wohnung auf Erden schickte. Er lehrt deswegen, daß ebendieselbe Substanz des Fleisches, welche gestorben ist, wieder von

Christo

6) l. III. c. 17. §. 2.

7) l. V. c. 2. §. 2. 3.

8) l. V. c. 1.

9) l. c.

10) l. V. c. 9-11.

Christo belebt werden wird 11). Wie die Kranken, welche von Christo geheilt wurden, dieselben Glieder behielten, und die von ihm Auferweckten mit denselben Gliedern und demselben Körper, den sie vorher hatten, auferstunden, so wird es auch am Ende bey der Auferstehung seyn 12). Wenn die Zahl der Menschen, welche Gott [zum Leben auf dieser Erde] bestimmt hat, voll ist, dann werden alle, welche in das Buch des Lebens geschrieben sind, auferstehen, und ihren Körper, ihre Seele und ihren Geist haben, worin sie Gott wohlgefällig geworden sind. Diejenigen, welche Strafe verdient haben, werden in diese kommen, und auch ihre Körper und Seelen haben, in denen sie von der Gnade Gottes abgefallen sind. Beide werden nicht ferner zeugen und heirathen, damit die von Gott bestimmte Zahl der Menschen der harmonischen Anordnung des Vaters gemäß sey 13). Hier macht Irenäus den Unterschied zwischen erster und zweyter Auferstehung nicht, der den andern Chiliasten so geläufig ist.

§. 287.

Tertullian kommt nicht nur in seinen Schriften häufig auf die Auferstehung zurück, sondern hat auch ihrer Vertheidigung ein eignes Buch gewidmet. Nachdem er darin bemerkt hat, daß gerade diese Lehre unglaublich scheine, und deswegen den Angriffen der Ketzer am mei-

sten

11) l. V. c. 12. §. 3.

12) c. 13. §. 1.

13) l. II. c. 33. §. 5.

sten ausgesetzt sey, trägt er mehrere Beweise für sie vor. Der genaueste Zusammenhang ist zwischen der Seele und dem Körper. Die erste empfindet und handelt durch den letzten. Wenn also das Fleisch Diener der Seele ist; so wird es auch an ihren Schicksalen Theil nehmen 1). Das Fleisch nimmt an der Taufe, der Salbung, dem Abendmahle, dem Fasten, der Keuschheit und dem Märtyrertode Theil; sollte es nicht auch an der Belohnung aller dieser Handlungen theilnehmen? 2). Wie könnte Gott das Fleisch, das er mit seinen Händen geschaffen, das er nach seinem Bilde geformt, in dem er seinen Hauch aufbewahrt, und das er allen seinen Werken vorgezogen hat, der Zerstörung übergeben? Dieses erlaubt die göttliche Güte nicht 3). Daß die Auferweckung der Körper nicht unmöglich sey, erhellt aus der Schöpfung. Was Gott geschaffen hat, das kann er auch wiederherstellen 4). Auch die Natur stellt uns Beyspiele von ähnlichen Erneuerungen dar, den Wechsel des Tages, die Wiederkehr des Frühlings, der die entblätterten Bäume wieder grünen macht, und den Vogel Phönix, der aus seiner Asche wieder auflebt 5). Daß eine Auferstehung seyn werde, folgt aus der Gerechtigkeit Gottes. Denn da Gott gerechter Richter ist, so muß der Mensch ganz so gerichtet werden, wie er gelebt hat, das ist, nach Leib und Seele. Denn beide sind sowohl bey den Tugenden als bey den Lastern ge-

1) De resurrectione carnis c. 7.

2) c. 8.

3) c. 9,

4) c. 10.

5) c. 12 et 13.

geschäfftig, und müssen also beide die verdiente Vergeltung davon tragen 6). Dagegen verwirft Tertullian den Beweis für die Auferstehung, daß die Seele ohne einen Körper keiner Leiden fähig seyn würde, als ungegründet 7).

Auf diese Untersuchungen folgen biblische Beweise. Wenn die Bibel von Auferstehung redet, so ist das allemal von der Auferstehung des Körpers zu verstehen. Denn nur dieser, nicht aber die Seele, stirbt, und bedarf einer Wiederbelebung. Man darf auch solche biblische Aussprüche keinesweges allegorisch deuten 8). Aus dem

6) c. 14. 15. Tertullian macht dabey sich den Einwurf, daß der Körper nur ein mechanisches Werkzeug der Seele sey, und deswegen weder Belohnung noch Strafe verdiene. — Wenn hiernach, antwortet er, das Fleisch ohne Schuld ist, so wird der gütige Gott ihm desto eher die Seligkeit schenken. — Doch der Ernst des Richters pflegt sich auch gegen das Werkzeug einer bösen That zu beweisen, und der Körper ist nicht ein bloßes fremdes Werkzeug, sondern ein Diener der Seele. c. 16.

7) c. 17. Dieses steht mit Apolog. c. 48. im Widerspruch, wo es heißt: Repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sine materia stabili, id est carne. Bey Tertullian ist es nicht selten und befremdend, daß er einmal behauptet, was er das andre Mal leugnet.

8) c. 18-28. Auch darf man nicht alle Aussprüche Jesu für parabolisch halten c. 33. Man kann aus diesen Widerlegungen Tertullians ungefähr die Gründe kennen lernen, deren sich die Gnostiker zur Widerlegung der Auferstehung bedienten.

dem alten Testament führt er Ezech. 37, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß Einige es, wiewohl irrig, von der Herstellung des jüdischen Staates erklären, und Jes. 26, 19. an, und geht dann zum N. T. über. Jesus sagt, er sey gekommen, das Verlorne selig zu machen. Der Mensch wird also ganz und nicht bloß einem Theile nach, sondern mit dem Körper selig werden. Eben so ist es mit den Stellen Joh. 6, 39. und Matth. 10, 28. Joh. 5, 28. — Da Jesus die Sadducäer bestritt, welche die Seligkeit der Seele und des Fleisches leugneten; so bestätigt er dadurch die Auferstehung des letzten 9). Eben dieses wird durch die Todtenerweckungen, welche Jesus verrichtete, bekräftigt, die nicht blos, um die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu versinnlichen, dienen sollten 10). Von den Aussprüchen der Apostel werden Apg. 23, 6. Phil. 3, 21. Röm. 8, 11. 1. Thess. 5, 23. angeführt.

Zugleich mit diesem Beweise berührt Tertullian mehrere Einwendungen, und sucht sie zu heben. Die übrige Welt, kann man sagen, vergeht, warum nicht auch der Mensch? Allein es ist ein Unterschied zwischen der Welt, die um des Menschen willen gemacht ist, und zwischen dem Menschen als dem Herrn der Welt 11). Auch der niedrige Ursprung des Körpers steht der Auferstehung nicht im Wege, sondern beweist vielmehr die Größe Gottes, der aus einem so geringen Stoff etwas so erhabenes

schaffen

9) c. 29-36.

10) c. 38.

11) c. 5.

schaffen konnte 12). Wenn in einigen Stellen der heiligen Schrift von dem Fleische geringschätzig geurtheilt zu werden scheint, so stehen andre Stellen entgegen, worin es erhoben wird 13). Am ausführlichsten wird aber der Einwurf aus 1. Cor. 15, 50 behandelt, und man sieht, daß dessen Beantwortung dem Verfasser schwer wurde. Er versucht mehrere Erklärungen. Es ist von den Werken des Fleisches zu verstehen, daß wir nicht dem irdischen Adam, sondern dem himmlischen Adam durch unser Betragen ähnlich werden sollen. Die Worte können auch heissen: daß Fleisch und Blut nicht an sich oder allein in das Reich Gottes kommen, indem auch noch der Geist dazu gehört; oder auch daß sie nicht in das Himmelreich kommen, bis sie die Unsterblichkeit angezogen haben. Einige verstehen auch unter dem Fleische und Blute das Judenthum. Die Hauptsache aber ist, daß Paulus unbedachtsam geredet haben würde, wenn er Fleisch und Blut ganz allgemein von dem Reiche Gottes hätte ausschliessen wollen, da doch Christus, der einen Leib von einerley Substanz mit dem unsrigen hat, in dem Himmel zur Rechten Gottes ist 14).

Bey der Auferstehung wird dann gerade derselbe Körper bleiben. Der vorige Körper wird nicht zerstört, sondern verwandelt, und die Substanz des Fleisches ist dieselbe. Denn wie ungereimt, wie unbillig, wie unanständig für Gott wäre es, wenn eine andre Substanz gehandelt

12) c. 6.

13) c. 10.

14) c. 48-51.

delt hätte, eine andre die Vergeltung empfienge, wenn dieses Fleisch von Martern zerfleischt, ein anderes gekrönt würde, dieses Fleisch in Unreinigkeiten sich wälzte und ein andres verdammt würde! 15). Das Fleisch soll aus den Thieren, dem Meere und der Erde, wo es zerstreut aufbewahrt wurde, zusammengesucht und verbunden werden. Der Körper erhält seine ehmaligen Lineamente und Glieder wieder. Das sieht man auch aus den Aussprüchen Jesu, nach denen in der Hölle Heulen und Zähnknirschen seyn wird; es muß also da Augen und Zähne geben 16). Wie geht es aber mit den Blinden, Lahmen, Gebrechlichen? Diese werden zwar auch die vorigen Körper wiedererhalten, jedoch so daß dieselben von solchen Fehlern geheilt sind 17). — Wozu soll aber der Mensch manche Glieder wiederbekommen, die alsdann keinen Gebrauch mehr haben, weil das Essen, das Heirathen u. s. w. wegfällt? Wenn auch solche Glieder keinen Gebrauch mehr haben, so ist es doch nöthig, daß sie für das, was sie schon hier gethan, Vergeltung empfangen. Ohne diese Glieder wäre ja der Mensch kein ganzer und vollkommner Mensch. Auch werden schon jetzt von den Frommen manche Glieder nicht gebraucht z. B. bey dem Fasten, bey der Jungfrauschaft. Glieder, welche auf die eine Art

15) cap. 55 et 56. Ego corpus hominis non aliud intelligam, quam illam struem carnis, quoquo genere materiarum concinnatur et variatur, quod videtur, quod tenetur, quod ab hominibus occiditur. cap. 35.

16) cap. 35.

17) cap. 57.

Art nicht mehr gebraucht werden, können doch zu einem andern Gebrauche dienen 18).

Die Auferstehung der Frommen wird in dem tausendjährigen Reiche, aber nicht auf einmal erfolgen. Diejenigen Frommen, welche noch mancherley kleine Sünden und Schwachheiten an sich haben, müssen diese dadurch abbüßen, daß sie länger in der Unterwelt bleiben, und später zur Auferstehung gelangen. Hierauf wendet Tertullian den Ausspruch Matth. 5, 25. 26. an: Niemand kommt aus der Unterwelt heraus, bis er auch die kleinste Schuld durch eine verzögerte Auferstehung bezahlt hat 19). Hingegen die Auferstehung der Gottlosen wird nach dem Ende des tausendjährigen Reiches erfolgen.

Die Vorstellungen des Tertullian über die Natur der auferstandnen Körper sind so roh als möglich; allein man darf doch eine Milderung nicht übersehen, welche dabey in Betracht kommt. Da Tertullian die Auferstehung der Frommen vor und in das tausendjährige Reich setzte, so mußte er auch diesen Frommen solche Körper zuschreiben, welche für ihre irdische Wohnung sich schickten. Hingegen an das Ende des tausend-

18) cap. 60 et 61. Tertullian spricht zwar die Erzeugung der Kinder den Auferstandnen ab, scheint aber doch bey ihnen die Absonderung des Bluts bey Frauenspersonen, auch das Trinken und dessen Absonderung anzunehmen.

19) De anima cap. 58. cf. cap. 35. et de resurrect. carnis cap. 42.

sendjährigen Reichs setzt er eine neue Veränderung, wodurch die Frommen in eine englische Substanz verwandelt und nunmehr in den Himmel versetzt werden 20). Andre Chiliasten machten die nämliche Unterscheidung, wie wir bey Methodius und Lactantius sehen werden.

In dem Gespräche, welches Minutius Felix zur Vertheidigung des Christenthums geschrieben hat, sind einige Einwürfe der Heiden gegen die Auferstehung aufbewahrt. Der Heide sagt, daß man ohne Leib keine Glückseligkeit geniessen könne, daß man den alten Leib nicht wieder bekommen werde, denn dieser sey zu Staub geworden, daß hingegen, wenn ein neuer Leib gegeben würde, alsdann ein neues Geschöpf und nicht das vorige mehr daseyn würde. Auch habe man von einer solchen Begebenheit niemals ein Beyspiel gesehen 21). Minutius zeigt dagegen, daß Gott, der den Leib zum erstenmal gebildet hat, ihn auch herstellen könne, und daß die Hoffnung der Auferstehung durch viele Beyspiele ähnlicher Abwechselungen, des Aufgangs und Untergangs der Sonne, des Kreislaufs der Gestirne, der erstarrenden und wieder grünenden Bäume glaublich gemacht werde 22).

§. 288.

20) Haec ratio regni terreni, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per istud incorruptelae superindumentum, transferemur in coeleste regnum. Contra Marc. l. III. c. 24.

21) Octav. c. 11.

22) ib. c. 35.

§. 288.

Clemens hat ein eignes Buch von der Auferstehung geschrieben 1), das aber verloren gegangen ist, und wir haben jetzt Mühe, seine Meinung über dieses Dogma aus den Aeusserungen, welche in seinen übrigen Schriften zerstreut sind, zu erkennen.

Auf den ersten Blick scheinen die verschiedenen Erklärungen des Clemens sich zu widersprechen. Er sagt nämlich, daß in dieser Welt das Heirathen statt finde, daß wir hingegen, wenn wir die Werke des Fleisches ablegen, dereinst in reinem Fleische mit Unvergänglichkeit bekleidet, dem was sich für Engel schickt, nachstreben werden 2). Er rechnet es unter die Wohlthaten des göttlichen Logos, daß er das Fleisch von der Knechtschaft befreyt, und ihm die Unvergänglichkeit zugelegt habe 3). — Dagegen versichert er, daß die Seelen, wenn sie von den Körpern getrennt wären, eine vollkommnere Einsicht bekämen, weil sie nicht durch das Fleisch gehindert werden 4). Er schildert

1) Er beruft sich auf dasselbe Paed. l. I. c. 6. p. 125.

2) Ἐν γαρ τῳ ἀιωνι τουτῳ γαμουσι και γαμισκονται· καταργησαντες δε τα της σαρκος ἐργα, ἀυτῃ καθαρᾳ τῃ σαρκι ἐπενδυσαμενοι την ἀφθαρσιαν, το προς μετρον των ἀγγελων διωκομεν. Paedag. l. II. c. 10. p. 230.

3) Paed. l. III. c. 1. p. 251.

4) Strom. l. VI. p. 764. Hier ist aber eigentlich von dem Zustand nach dem Todte vor der Auferstehung die Rede. Die verdorbenen Seelen können sich da, wie Clemens glaubt, leichter bessern, weil der Körper sie nicht hindert.

den künftigen Zustand der Menschen so, daß da der Körper abgelegt seyn, der Unterschied der Geschlechter aufhören werde, indem die Seelen einander gleich sind 5).

Allein der anscheinende Widerspruch, daß Clemens zuweilen den Seligen Körper zuzueignen, zuweilen abzusprechen scheint, läßt sich vereinigen. Er sah allerdings den groben irdischen Körper für ein beschwerliches Band an, das dereinst abgelegt werden soll, um alsdann leichtere und schnellere Fortschritte in der Erkenntniß und Tugend zu machen. Dagegen bekommt aber der Mensch einen feinern Körper, der sich für den himmlischen Aufenthalt schickt, und der eine von dem irdischen Körper verschiedene Einrichtung haben wird. Keine Geschlechtsverschiedenheit z. B. wird sich dabey finden 6). Die Seele wird mit reinem Fleische, d. h. mit einem solchen Körper, der keine sinnlichen Neigungen hat, verbunden.

Diese Meinung paßt am beßten zur Denkungsart der Alexandriner, welche überhaupt zwischen den Gnostikern auf

dert. Inzwischen wenn Clemens das Fleisch als ein Hinderniß der Erkenntniß betrachtete, war er wohl nicht geneigt eine Wiedervereinigung desselben mit der Seele anzunehmen.

5) Strom. l. VI. p. 760. cf. l. I. p. 374.

6) Allein in dieser Welt giebt es einen Unterschied der Geschlechter, in jener Welt nicht. Paed. l. I. c. 4. pag. 103. Ganz anders dachten Justin und Tertullian, welche auch den Körpern nach der Auferstehung Geschlechtstheile zueigneten, die nur nicht zum Kinderzeugen gebraucht würden.

auf der einen Seite, und den Chiliasten auf der andern in der Mitte stunden. Sie schickt sich für Clemens um desto besser, weil man doch bey ihm einige Uebereinstimmung mit den Ideen des Origenes seines Schülers voraussetzen darf. Da er von Plato gelernt hatte, den irdischen Körper als ein Hinderniß für die Thätigkeit der Seele zu betrachten 7), und doch dabey die Auferstehung des Körpers als eine christliche Lehre annahm; so ließ sich beides nicht wohl auf eine andre Art, als durch die angegebene Vorstellung vereinigen.

§. 289.

Wie Origenes über die Auferstehung der Todten lehrte, ist eben so nöthig als schwierig genau zu bestimmen. Er hatte wie Eusebius erzählt zwey Bücher von der Auferstehung, und wie Hieronymus bemerkt, noch ausser diesen zwey Dialogen über dieselbe Materie geschrieben. Hiervon sind uns nur einige Bruchstücke übrig geblieben. Doch in seinen noch vorhandnen Werken ist nicht nur öfters diese Lehre, bald kürzer, bald ausführlicher, behandelt, sondern wir haben auch, da seine Vorstellungen früh zum Streite Gelegenheit gaben, mehrere andre Nachrichten darüber. Pamphilus suchte in seiner Apologie den Origenes auch in diesem Puncte als rechtglaubig darzustellen. Methodius hingegen, Epiphanius, Hieronymus und Theophilus haben ihn darüber heftig angegriffen, und ihm gefährliche Ketzereyen vorgeworfen. Da Origenes sich selbst zuweilen schwankend ausdrückt, da seine Vertheidiger und Gegner,

die

7) Strom. l. IV. p. 569.

die einen durch künstliche Entschuldigungen, die andern durch hämische Anklagen und Folgerungen, seinen Lehrbegriff verwirrt haben, so kann nur mit vieler Mühe, und vielleicht nie ganz, die Dunkelheit zerstreut werden, welche auf seinen Vorstellungen über dieses Dogma ruht.

Die allgemeine Kirchenlehre trägt Origenes so vor: „Es wird gelehrt, daß eine Zeit der Auferstehung der „Todten seyn werde, wo dieser Leib, der zur Verwesung „gesäet wird, zur Unverweslichkeit auferstehen, und der „in Niedrigkeit gesäete, herrlich auferstehen wird 1)."

Ueber das verschiedene Gewicht der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Lehre von der Auferstehung macht er eine sehr richtige Bemerkung. „Derjenige, welcher die von der Kirche geglaubte Auferstehung der Todten verwirft, setzt doch, wenn er gleich in dieser Verwerfung irrt, nicht bloß in diesem Leben seine Hoffnung auf Christum. Denn gesetzt auch, die Auferstehung wäre nicht wahr, so hört doch die Hoffnung auf Christum nicht auf, da die Seele lebendig bleibt, welche zwar nicht denselben Körper wiederbekommt, aber einen ätherischen und bessern anzieht. Gesetzt also, das Dogma von der Auferstehung, welches die meisten für wahr halten, sey nicht wahr; so würde doch daraus nicht folgen, daß wir vergebens

gebens

1) — quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria. De princ. prooem. §. 5. p. 48.

gebens für das Heil unsrer Seele kämpften, [so würde dadurch die Moralität nicht gehindert werden] 2)."

Die Vorwürfe des Celsus gaben dem Origenes Gelegenheit, den Glauben der Christen von der Auferstehung zu vertheidigen. Celsus hatte darüber gespottet, daß die Christen auf eine Rückkehr der Seelen in die vermoderten von Würmern angefressenen Leichname hofften, und dabey weiter nichts als die Berufung auf Gottes Allmacht anzuführen wüßten, eben als ob Gott auch die thörichten und verwerflichen Hoffnungen der Menschen erfüllen werde 3). Origenes erwiedert, daß die Christen nicht die Herstellung eines vermoderten, sondern eines veredelten Leibes erwarten, und daß sie ihre Erwartung nicht bloß darauf gründen, weil ihre Erfüllung der Allmacht Gottes möglich, sondern auch, weil sie Gott anständig sey 4). An einem andern Orte zeigt er, daß die Einwürfe des Celsus bloß auf verkehrten Vorstellungen von diesem christlichen Lehrsatze beruhen, und daß die Christen keinesweges denselben deswegen annehmen, weil sie keinen andern Weg wissen, um zum körperlichen Anschauen Gottes zu gelangen 5). Wenn endlich Celsus den Christen einen Widerspruch mit sich selbst aufrückt, indem sie einestheils den Leib für so kostbar halten, um dessen Auferstehung zu hoffen, und anderntheils denselben geringschätzen, und ihn vielfachen Martern bloßstellen;

so

2) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 811 et 812.

3) Contra Celf. l. V. p. 587.

4) p. 590. 594 sq.

5) l. VII. p. 716 seqq.

so antwortet Origenes, daß der Leib nicht durch Leiden, die man um der Frömmigkeit willen erduldet, sondern durch Hingebung desselben an böse Lüste geringschätzig behandelt werde 6).

Die sichersten Aufschlüsse, wie sich Origenes die Beschaffenheit der Körper bey der Auferstehung dachte, geben wohl die Stellen, wo er absichtlich und umständlich davon handelt. In den Büchern Περι Αρχων findet er nöthig, diese Lehre, ungeachtet er sie schon in einer eignen Schrift untersucht hatte, auseinander zu setzen.

Zuerst wendet er sich gegen die Ketzer. „Wenn „auch sie eine Auferstehung der Todten bekennen; so „mögen sie uns sagen, was dann gestorben sey. Nicht-„wahr der Körper? Die Auferstehung betrifft folglich „den Körper. — Die Worte des Apostels 1. Cor. 15, „44. beweisen, daß die Körper auferstehen, und daß „wir bey der Auferstehung Körper gebrauchen werden. „Wenn es gewiß ist, daß wir Körper gebrauchen wer-„den, und die Körper, welche zerstört sind, wieder „aufstehen sollen [denn nur dem, was in Zerstörung „gesunken ist, kann man Auferstehung zueignen]; so „ist es kein Zweifel, daß sie deswegen auferstehen, „damit wir mit ihnen von neuem bekleidet werden. „Denn wenn die Körper auferstehen, so geschieht das „ohne Zweifel, daß wir damit bekleidet werden sollen, „und wenn wir Körper nöthig haben, wie wir sie

„wirk-

6) l. VIII. p. 777-778.

„wirklich nöthig haben, so müssen wir in keinen an-„dern als in unsern Körpern seyn. Wenn es nun wahr „ist, daß sie auferstehen, und daß sie geistig aufer-„stehen; so werden sie auch unvergänglich auferstehen; „denn es wäre vergebens, wenn jemand von den Tod-„ten auferstünde um wieder zu sterben — — — Die „Vergleichungen, welche der Apostel 1. Cor. 15, 39-„42 anstellt, um die verschiednen Gattungen der Auf-„erstandnen zu beschreiben, beweisen, daß die Aufer-„standnen eine körperliche Gestalt, und folglich auch „Körper haben werden."

Hierauf wendet Origenes sich zu denjenigen Katholischen, welche, entweder aus Schwäche des Verstandes, oder aus mangelhaftem Unterricht, eine sehr niedrige Vorstellung von der Auferstehung des Körpers haben. — „Wenn sie dem Apostel glauben, daß der „Körper herrlich, kraftvoll und unvergänglich aufer-„stehen und geistig seyn wird; so scheint es ungereimt „und der Meinung des Apostels entgegen, wenn man „ihm wieder die Schwachheiten des Fleisches und Blu-„tes beylegen will. 1. Cor. 15, 50. — Dahin ge-„hört auch der Ausspruch: Wir alle werden verwan-„delt werden. — Unsre Körper werden wie das Sa-„menkorn in die Erde gelegt. Wie die Kraft, welche „in dem Samenkorn ist, nach der Verwesung doch das „Korn wiederherstellt, und den Halm und die Aehre „hervortreibt; so liegt auch in der Substanz des Kör-„pers [den wesentlichen Bestandtheilen desselben] eine „Kraft, welche immer, wenn schon die Körper aufge-„löst und zerstört sind, dieselben von der Erde auf

„Got-

„Gottes Befehl aufrichtet und herstellt. Denen, welche „sich des Himmels würdig gemacht haben, stellt jene „Kraft den Körper herzustellen, auf Gottes Befehl aus „dem irdischen und sinnlichen Körper einen geistigen Kör„per her, welcher geschickt ist, im Himmel zu wohnen. „Denen welche von geringern oder gar den niedrigsten „Verdiensten sind, werden auch Körper, einem jeden „nach der Würdigkeit seiner Seele und seines vorigen Le„bens, gegeben, doch so, daß auch die, welche zur Strafe „bestimmt sind, unvergängliche Körper erhalten, welche „durch die Strafen nicht zerstört werden 7)."

Mit

7) — Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea quae continet substantiam corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae est in grano frumenti, post corruptionem et mortem eius reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni coelorum haereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis quam supra diximus, Dei iussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in coelis; his vero qui inferioris meriti fuerint, vel abiectioris vel etiam ultimi et abstrusi, pro uniuscuiusque vitae atque animae dignitate etiam gloria corporis atque dignitas datur: ita tamen ut eorum, qui ad ignem aeternum vel ad supplicia destinandi sunt, per ipsam resurrectionis permutationem ita corpus incorruptum sit, quod resurgit, ut ne suppliciis quidem corrumpi valeat et dissolvi. De princ. l. II. c. 10. pag. 100-102.

Mit dieser nur in der Rufinischen Uebersetzung aufbehaltenen Stelle verdient eine andre noch griechisch vorhandene verglichen zu werden, von der ich jedoch nur einen Auszug geben kann, weil sie zu lang ist, um ganz eingerückt zu werden. — Unaufgeklärte Christen [unter den Katholischen] meinen, die Gottlosen würden nicht auferstehen, und haben überhaupt von der Auferstehung keine deutlichen und bestimmten Begriffe. Sie lehren, daß die Körper, mit welchen wir jetzt umgeben sind, und zwar ihrer ganzen Substanz nach, auferstehen werden. Wenn wir dann sie fragen, ob das beym Aderlaß wegfliessende Blut, ob das Fleisch und die Haare, welche je gewachsen oder beym Tode vorhanden sind, mit auferstehen werden, so nehmen sie dazu ihre Zuflucht, daß Gott alles kann, was er will. Einige sagen, daß nicht alle von dem Körper getrennte Theile, sondern nur die, welche in der Todesstunde vorhanden waren, auferweckt werden sollen. Allein unsre Körper sind veränderlich, ihre Theile werden von Vögeln und Thieren verzehrt, und zu Theilen von ihnen, diese werden wieder von Menschen oder andern Thieren verzehrt und in die Körper derselben aufgenommen, und durch häufige Veränderungen dieser Art gehört derselbe Körper mehreren Menschen an. Wer soll ihn dann bey der Auferstehung wiederbekommen? Man geräth also durch solche Vorstellungen auf lauter Ungereimtheiten. —

Man muß bey Untersuchungen über die Auferstehung einestheils die Kirchenlehre [την των ἀρχαιων παραδοσιν] bewahren, aber anderntheils nicht auf abgeschmackte niedrige Vorstellungen gerathen, die unmöglich und Gottes un-

unwürdig sind. Man muß vielmehr auf folgende Art urtheilen. Kein Körper, der von aussen Nahrung annimmt, und dagegen wieder andre Theile absondert, wie Bäume, Thiere, behält dieselbe materielle Substanz. Unser Körper bleibt also vielleicht nicht zwey Tage lang der Substanz nach der vorige. Petrus und Paulus z. B. bleiben immer nicht nur der Seele, sondern auch dem Körper nach dieselben Personen, weil, ungeachtet die Materie des Körpers in einem beständigen Flusse ist, doch die Form — das Charakteristische des Körpers — dieselbe bleibt. Die Gestalt bleibt so dieselbe, daß auch die Narben, welche jemand in seiner Jugend bekommen hat, noch bis in das Alter fortdauern. Eben so wird bey der Auferstehung der Mensch nicht dieselbe Materie des Körpers, aber dieselbe Gestalt [εἶδος] jedoch sehr verbessert, wieder erhalten. Die Seele muß nämlich, wenn sie an körperlichen Orten sich aufhält, auch einen Körper haben, der diesen Orten angemessen ist. Wie wir, wenn wir im Wasser leben sollten, Körper die dazu geschickt und fischähnlich wären, haben müßten; so müssen auch die, welche das Himmelreich einnehmen sollen, geistige Körper haben, nicht so, daß die erste Gestalt vernichtet, sondern nur, daß sie in eine herrlichere verwandelt werde. — Es kann nicht bedenklich seyn, wenn man sagt, daß die erste Substanz alsdann nicht die nämliche seyn werde, da diese Substanz nicht zwey Tage lang in uns die nämliche bleibt. — Hierauf führen auch die Aussprüche des Paulus 1. Cor. 15, 44. 50.

Zuletzt müssen noch die biblischen Stellen erklärt werden, welche unsre Brüder uns entgegensetzen. Ezech.

37. handelt von der Befreyung des Israelitischen Volks aus der Gewalt seiner Feinde, welche bildlich als eine Auferstehung vorgestellt wird. Die Aussprüche Jesu vom Weinen und Zähneknirschen in der Hölle sind uneigentlich zu verstehen. Dagegen beweist das Beyspiel, das Paulus vom Samenkorne hernimmt, daß die vorige Substanz [το πρωτον ὑποκειμενον] nicht auferstehen wird 8).

Mit diesen Erklärungen des Origenes stimmen auch die Fragmente aus seinen Büchern von der Auferstehung 9), die Antworten, welche er dem Celsus entgegensetzt 10) und andre, in der Hauptsache überein, und wir können nunmehr einen Versuch machen, seine Vorstellungsart im Zusammenhange darzustellen. Er fand in der katholischen Kirche, deren Mitglied er war, und deren Tradition er gewissenhaft festhielt, die Lehre von der Auferstehung des Körpers, und behauptete sie standhaft gegen die Gnostiker. Allein die damals herrschenden Begriffe von der Wiederherstellung des groben materiellen Körpers, so wie ihn der Mensch auf Erden gehabt habe, konnte er unmöglich billigen. Denn durch sie wurde der gerade Weg zu dem Chiliasmus gebahnt, dessen entschiedener Gegner er war; durch sie wurde sein Lehrsatz von dem Körper als einer der Seele zur Strafe aufgelegten Last, der mit allen seinen übrigen Lieblingsideen genau zusammenhieng, aufgehoben. Denn wenn er

8) Selecta in Psalm. Opp. t. II. p. 532-536. Auch Epiph. haer. LXIV. p. 534 seqq.

9) Opp. t. I. p. 33 seqq.

10) Contra Cels. l. V. Opp. t. I. p. 590 seqq.

er den groben Körper als eine Strafe für die von der präexistirenden Seele begangnen Sünden ansah, so gieng daraus die Folge hervor, daß die von ihren Sünden gereinigte Seele denselben wieder ablegen werde. Er bildete sich also eine eigne Theorie über die Auferstehung, deren Grundzüge zwar Paulinisch, jedoch mit Platonischen Meinungen ausgeschmückt sind. Die Seele, nahm er an, kann nie ohne einen Körper seyn, denn völlige Unkörperlichkeit ist blos ein Vorzug der Gottheit 11). Dieser Körper muß allezeit so beschaffen seyn, wie er sich für den Aufenthaltsort der Seele schickt. Als deswegen die Seelen, die vorher einen feinen Körper hatten, auf diese Erde verstoßen wurden, bekamen sie grobe irdische Körper. Die nämliche Materie des Körpers wird und kann bey der Auferstehung nicht wieder mit den Seelen verbunden werden. Denn die Körper sind ja einem beständigen Wechsel unterworfen, Theile kommen hinzu, und andre gehen ab, so daß derselbe Mensch niemals denselben Körper behält. Auch würde sich ein grober für den irdischen Aufenthalt bestimmter Körper nicht für Bewohner des Himmels schicken. Allein doch soll derselbe Leib auferstehen. Denn es wäre unbillig, wenn ein andrer Leib kämpfte und den Märtyrertod duldete, ein andrer gekrönt würde? 12) Es giebt also in dem Körper einen gewissen bleibenden Grundstoff, der vielfacher Arten von Ausbildung fähig ist, der hier zwar mit der irdischen Materie bedeckt und ausgefüllt ist, der aber dereinst zu

einem

11) De princ. l. II. c. 2 et 3.

12) Fragm. de resurrect. Opp. t. I. p. 33 et 34. De princ. l. II. c. 6.

einem ganz andern viel herrlichern Körper ausgebildet werden wird. So wie nach Paulus aus dem modernden Samenkorn ein andres schönes Gewächs sich entwickelt; so wird auch aus dem Keim des jetzigen Körpers ein glänzender und herrlicherer hervorgehen 13). — In einem gewissen Sinne ist dieser Körper ein ganz andrer als der vorige. Denn er ist nicht materiell, sondern glänzend, höchst fein und ätherisch, und den Engeln ähnlich 14); er ist nicht fleischern sondern geistig, er hat nicht diejenigen Werkzeuge und Glieder, welche blos auf irdische Bedürfnisse, z. B. Essen, Trinken, Geschlechtsunterschied berechnet sind. Dagegen kann dieser neue Körper in einem andern Sinne derselbe mit dem vorigen heissen. Denn er ist aus dem letzten durch Gottes Kraft wie aus einem Keime entwickelt, und wie hier auf Erden der Körper eines Menschen, ungeachtet die Materie davon beständig wechselt, doch derselbe heißt, weil seine charakteristische Form bleibt, so wird auch der künftige Körper derselbe heissen können, weil er zwar nicht die irdische Materie, aber doch die charakteristische Form desselben behält.

Uebrigens wird nach Origenes eine große Verschiedenheit der Körper bey der Auferstehung seyn. Jeder bekommt einen Körper, der seinen Verdiensten, und dem ihm zugetheilten Maaß von Seligkeit oder Unseligkeit ge-

13) Hieronymi epistola ad Pammachium in Opp. Orig. t. I. p. 36. Cf. De princ. l. II. c. 2.

14) Comment. in Matth. Opp. t. III. pag. 814. De princ. l. II. c. 3.

gemäß seyn wird. Die Heiligen werden mit hellen und herrlichen, die Gottlosen mit dunkeln und häßlichen Körpern bekleidet werden. Doch werden auch die letzten unvergänglich seyn, und geschickt, Strafen auszuhalten, ohne zerstört zu werden. Selbst unter der Herrlichkeit der seligen Körper wird nach dem Grade ihrer Würdigkeit ein Unterschied stattfinden. Alles dieses glaubte er durch die Worte des Paulus 1. Cor. 15, 39-41. angedeutet zu sehen.

Aus dieser Ideenreihe des Origenes läßt es sich leicht erklären, warum er zuweilen die Seligen als körperlos vorzustellen, und doch wieder ihnen Körper zuzuschreiben scheint. Im ersten Falle ist nämlich von groben irdischen, im letzten von feinen und himmlischen Körpern die Rede.

§. 290.

Origenes hatte eine, wenigstens der Ausführung und den näheren Bestimmungen nach, neue Theorie über die Auferstehung aufgestellt; er hatte diesem Dogma eine reinere, weniger anstößige und philosophischen Grundsätzen gemässere Gestalt zu geben versucht, die von seinen Schülern und Verehrern begierig aufgefaßt und fortgepflanzt wurde. Allein er hatte dadurch eine Lieblingsmeinung aller sinnlich denkenden und unaufgeklärten Christen angegriffen. Diese wollten sich die Hoffnung auf die Wiederherstellung des groben materiellen Körpers, die mit ihren Erwartungen eines irdischen Reichs Christi so genau zusammenhieng, durchaus nicht entreissen lassen. Daß Origenes auch wegen seiner Meinung von den Auferstehung in den Ruf der Irrglaubigkeit gekommen war,

beweist die Mühe, welche sich Pamphilus giebt, ihn deshalb zu rechtfertigen. Unter den Gegnern des Origenes aus dieser Periode ist uns nur Methodius bekannt, der eine eigne Schrift über die Auferstehung gegen ihn richtete, aus der uns Epiphanius 1) und Photius 2) beträchtliche Stücke aufbehalten haben. Er bestreitet die Meinung, daß der Körper eine Last und ein Gefängniß der Seele und mit ihr zur Strafe für die Sünde verbunden worden sey. Er behauptet, daß der Mensch gleich im Anfange sowohl dem Körper als der Seele nach unsterblich erschaffen sey, weil von dem unsterblichen Gott kein andres als ein unsterbliches Werk kommen könne 3). Wenn gleich hernach wegen der Sünde der Tod hinzugekommen ist; so darf doch nicht der Körper ganz untergehen, sondern wird nach dem Tode hergestellt werden. Es ist damit eben so, wie mit einer Statüe, die ein Künstler gemacht hat, und die verdorben worden ist, die deswegen von dem Künstler zerbrochen, und dann neu gegossen wird, damit sie von den Fehlern frey werde, und ihre ursprüngliche Schönheit wieder bekomme. — Er zeigt, daß der Körper bey der Auferstehung seine jetzige Gestalt wieder erhalten müsse, weil diese die vollkommenste und Gott ähnlich sey. Er bestreitet die Meinung des

1) Haeres. LXIV. c. 12-62.

2) Cod. 234. p. 907 seqq.

3) Die Thiere und die Pflanzen schuf Gott nicht selbst, sondern ließ sie aus der Erde hervorgehen. Hingegen den Menschen bildete er selbst, und machte ihn dadurch unsterblich.

des Origenes, nach welcher der auferweckte Körper zwar die Form, aber nicht die Materie des gegenwärtigen haben wird. Wenn eine Statüe, die ein Pferd oder einen Menschen vorstellt, geschmolzen wird, so bleibt die Materie, die Form aber geht verloren; deswegen ist es ungereimt zu sagen, daß bey dem menschlichen Körper die Form unverändert erhalten werde, die Materie aber verloren gehe. Wenn auch nach Origenes der Körper geistig auferstehen soll, wie kann er die vorige körperliche Form haben?

Hierauf sucht Methodius dem Origenes die biblischen Beweise, die er für seine Vorstellungsart angeführt hatte, zu entreissen. Ezech. 37. wird nicht von dem babylonischen Exil geredet. Unter Fleisch und Blut 1 Cor. 15, 50. ist nicht der Körper, sondern die bösen Lüste zu verstehen u. s. w.

Methodius erklärt sich zwar nicht genau über die Beschaffenheit der Körper bey der Auferstehung, allein man sieht doch deutlich genug, daß er eine Wiederherstellung des ganzen gegenwärtigen Körpers behauptet, welches auch mit seinen chiliastischen Erwartungen völlig zusammenstimmt. Merkwürdig ist es aber, daß Methodius, welcher den Origenianischen Satz, daß die Menschen zu Engeln werden würden, nachdrücklich bestreitet 4), doch in einer andern Schrift an das Ende des tausendjährigen Reichs eine Verwandlung der Menschen

setzt,

4) Ap. Epiph. c. 33. p. 556.

setzt, wodurch sie von der menschlichen Gestalt zu einer englischen Größe und Schönheit übergehen 5).

§. 291.

Bey Cyprian finden wir zwar den allgemeinen Glauben an Auferstehung, aber keine nähere Bestimmungen über die Art derselben. Er schildert Jesum als den, welcher durch sich selbst die Auferstehung des Fleisches eingeweiht, und, daß er in demselben Fleische auferstanden sey, gezeigt hat 1). Wenn eine Vermuthung erlaubt ist, so mag wohl Cyprian den Vorstellungen Tertullians sich genähert haben. Novatian stellt Jesum zum Beyspiel auf, daß die Substanz des Fleisches wieder auferweckt werde. Die Stelle 1. Cor. 15, 50. erklärt er nicht von dem Fleisch an sich, sondern von der Schuld des Fleisches, und glaubt, durch die Taufe und durch den Tod werde das Fleisch von der Schuld der Sterblichkeit befreyt und gelange zur Seligkeit 2). Arnobius bekennt, daß die Auferstehung der Todten eine christliche Lehre sey, doch ohne sich über die Beschaffenheit derselben näher zu erklären.

5) Αλλα μετα την χιλιονταετηριδα μεταβληθεντος ἀπο του σχηματος του ἀνθρωπινου και της φθορας, εις ἀγγελικον μεγεθος και καλλος. Sympos. in Nov. Auct. Bibl. Patr. P. I. p. 129.

1) Qui resurrectionem carnis per semetipsum initiavit et discipulis suis, quod in eadem carne resurrexisset ostendit. Ep. 73. p. 200.

2) De trinit. c. 10.

Lactantius unterscheidet als Chiliast eine doppelte Auferstehung. Zuerst, wann Christus vom Himmel herabgekommen ist, und den Antichrist besiegt hat, werden die Todten auferweckt werden, jedoch nur diejenigen, welche die wahre Religion gehabt haben. Diese werden gerichtet, und, wenn sie mehr Gutes als Böses gethan haben, zum glücklichen Leben bestimmt, wenn sie mehr Böses als Gutes gethan haben, zur Strafe verurtheilt 3). Wann dann die Zeit des tausendjährigen Reiches vorüber ist, erfolgt die zweyte allgemeine Auferstehung, in welcher die Gottlosen zu beständigen Qualen auferweckt werden 4).

Daß die auferweckten Körper der Frommen eine ganz irdische Beschaffenheit haben werden, erhellt aus den sinnlichen im vorigen Abschnitt angeführten Beschreibungen, welche Lactantius von ihrem Aufenthaltsorte, dem Reiche Christi auf Erden, giebt. Allein sie sollen doch nicht immer so bleiben, sondern am Ende des tausendjährigen Reiches wird eine Veränderung mit ihnen vorgehen. Gott wird die Menschen zur Aehnlichkeit mit den Engeln umbilden, sie werden glänzend weiß seyn wie der Schnee, und allezeit vor dem Angesichte des Allmächtigen sich befinden 5).

§ 292.

3) Institt. div. l. VII. c. 20.

4) c. 26.

5) Cum completi fuerint mille anni, renovabitur mundus a Deo

§. 292.

Nach den bisher vorgetragenen Untersuchungen lassen sich die verschiednen Vorstellungsarten über die Auferstehung der Todten in dieser Periode leicht übersehen. Anfangs gab es zwey Meinungen, die katholische und die gnostische. Nach der letzten war keine Auferstehung des Körpers zu erwarten, und das, was Christus und seine Apostel darüber gesagt hatten, allegorisch zu verstehen. Nach der ersten sollte derselbe Körper, den wir auf Erden haben, mit allen seinen Theilen und Gliedern, auferstehen, und bey den mehrsten Christen war dieser Glaube mit den chiliastischen Meinungen fest zusammengeknüpft. Es war ganz consequent, daß man für ein irdisches Reich Jesu, auch die Wiederherstellung irdischer Körper annahm, und einige Lehrer unterscheiden wirklich die Gestalt, welche die Körper bey ihrer Auferweckung zum tausendjährigen Reiche annehmen würden, von der, in welche sie bey der Aufnahme in den Himmel umgeändert werden sollen. — Zwischen beiden Vorstellungsarten trat die Origenianische in die Mitte, welche aus der katholischen Kirche hervorgieng, und deswegen die Wiederbelebung des Körpers festhielt, aber theils aus Abneigung gegen den Chiliasmus, theils aus physischen und philosophischen Principien die Wiederherstellung der groben und irdischen Substanz desselben in Zweifel zog.

Schon

a Deo — et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum, et erunt candidi sicut nix et versabuntur in conspectu omnipotentis et Domino suo sacrificabunt et servient in aeternum. l. c. Cf. Epit. c. 72.

Schon in dieser Periode wird der Kampf des Origeniani- schen und der altkatholischen Vorstellungsart sichtbar, der in der folgenden zwar zum Nachtheil der ersten ent- schieden wurde, jedoch so, daß die letzte dabey einige mildernde Bestimmungen erhielt.

Ein-

Einundzwanzigster Abschnitt.

Von dem allgemeinen Weltgerichte und den auf dasselbe folgenden Belohnungen und Strafen.

Georgii Calixti de iudicio supremo liber. ed. 2. Helmstad. 1658.

Ei. de igne purgatorio, quem Romana ecclesia credit, liber, cum *Ulr. Calixti* vindiciis. Helmst. 1650.

J. G. Chr. Hoepfner de origine dogmatis Romano Pontificiorum de purgatorio. Halae 1792.

J. A. Dietelmayer Commenti fanatici ἀποκαταστασεως παντων Historia antiquior. Alt. 1769.

J. F. Cotta Historia succincta dogmatis de vita aeterna. Tub. 1770.

Ei. Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione. Tub. 1774.

§. 293.

Die Lehren von einem allgemeinen Weltgerichte und den Belohnungen und Strafen jenes Lebens scheinen sich

all-

allmählich ausgebildet zu haben, obgleich die Spuren ihrer Bildung nicht deutlich genug sind, um allenthalben sicher aufgefaßt zu werden. Die Juden waren, wie im vorhergehenden bemerkt worden ist, von dem Wunsche und der Erwartung irdischer Größe ihres Volks beseelt. Unter jedem Druck des Schicksals, bey jedem Uebergewicht, das auswärtige Nationen über sie gewannen, rechneten sie auf eine glorreiche Befreyung, die ihnen durch Jehova's Vorsorge wiederfahren würde, und sie malten diese Hoffnung mit Zügen aus, welche von der Errettung ihrer Vorfahren aus der ägyptischen Sklaverey entlehnt waren. Der Herr, sagten sie, wird kommen, vor seinem Volke herziehen, wie er einst in der Wolkensäule es führte, und ihm Sieg und Glück verleihen. Der Tag des Jehova, der Tag der Erscheinung oder der Zukunft des Jehova, war ihnen daher der Zeitpunct, wo die Völker, ihre Feinde, gedemüthigt, und der Glanz ihres Staates hergestellt werden sollte. Als nachher die Hoffnungen auf einen Messias sich gebildet hatte, so trug man auf diesen, als den Stellvertreter und Statthalter des Jehova, das über, was man vorher dem Jehova selbst beygelegt hatte. Der Messias sollte Gericht halten über alle Völker. Dieses Gericht wurde auf eine Art gedacht, die den Nationalerwartungen der Juden gemäß war. Alle andre Völker sollten zur Schande und Strafe verurtheilt, hingegen die Israeliten zur Oberherrschaft über jene, und überhaupt zu der beneidenswürdigsten Glückseligkeit erhoben werden.

Dieses Gericht wurde anfangs nicht in ein zukünftiges, sondern in das gegenwärtige Leben gesetzt. Ein

andrer Begriff von demselben kommt, wenn man anders Dan. 12. nicht von der eigentlichen Auferstehung erklårt, im alten Testament nicht vor. Allein als der Glaube an Unsterblichkeit der Seele und eine Vergeltung nach dem Tode sich entwickelte, und um desto leichter sich entwickelte, je mehrere fromme Israeliten man unter dem Druck von Leiden und unter dem Joch ihrer Feinde dahinsterben sah; so schmolz die Aussicht auf ein von dem Messias zu haltendes Gericht mit diesem Glauben zusammen. Der Israelit, der hier keinen Lohn für seine treue Gottesverehrung empfangen hatte, und seine Feinde, die hier ihn ungestraft verfolgt hatten, sollten dereinst wieder in das Leben zurückgerufen werden, vor dem Messias als ihrem Richter erscheinen, und empfangen, was sie durch ihre Thaten verdient hatten. Spuren dieser Vorstellungen, jedoch ohne ausdrückliche Erwåhnung des Messias als Richters, finden wir in dem zweyten Buche der Maccabåer Cap. 7, 36. Der Verfasser des Buchs der Weisheit redet sehr deutlich von einem Gerichtstag [ἡμερα ἐπισκοπης, ἡμερα διαγνωσεως], von dem die Guten alles zu hoffen, die Bösen alles zu fürchten haben Cap. 3, 7. 18. Dieses Gericht wird von dem Zustand unmittelbar nach dem Tode unterschieden, und als noch zukünftig beschrieben Cap. 3, 1. vergl. v. 7. Den Frommen werden die herrlichsten Segnungen in dem Reiche Gottes, Glanz und beståndige Herrschaft verheissen; den Gottlosen wird Dunkelheit und Elend angekündigt Cap. 5, 16. 23.

Hier erscheint also das Weltgericht in das zukünftige Leben hinübergezogen; und diese Vorstellung breitete sich unter den Juden immer weiter aus. Die Pharisåer

so-

sowohl als die Essener lehrten Strafen und zwar ewige Strafen für die Bösen, hingegen Belohnungen für die Frommen §. 281. — Jesus redet ebenfalls häufig von einem künftigen Tage eines Gerichts, welches einem jeden die verdiente Vergeltung bestimmen werde. Er versichert, daß ihm als dem Messias von seinem Vater die Haltung dieses Gerichts übertragen sey, und schildert dasselbe mit Bildern, die von jüdischen Gerichten entlehnt sind. Zugleich reinigte er diese Lehre von dem Particularismus, welcher in sie eingemischt war. Nicht der Jude wird vor dem Richter ausschliessend Gnade finden, sondern Ausländer, welche durch ihre Folgsamkeit die Juden beschämen, werden vor ihnen den Vorzug haben. Die Seligkeit und Unseligkeit der Menschen wird ebenfalls von Jesu unter mancherley Bildern beschrieben. Bald vergleicht er die Seligkeit mit einem herrlichen Gastmahl, bald mit einer Herrschaft; die Unseligkeit bald mit einem verzehrenden Feuer und nagenden Wurme, bald mit einer dichten Finsterniß, wo nichts als Weinen und Zähneknirschen übrig bleibt. Da die Pharisäer ewige Strafen glaubten, so dürften auch wohl die Worte Jesu Matth. 25, 46. aus dem damaligen Sprachgebrauch eben so zu verstehen seyn, weil wenigstens dieser Sinn den Zuhörern der Rede Jesu am ersten sich darbieten mußte.

Die Apostel knüpften das allgemeine Weltgericht an eine noch zu erwartende Erscheinung Jesu an, welchem Gott das Richteramt übertragen hat, der einem jeden nach seinen Werken vergelten, den guten Menschen unvergängliche Seligkeit geben, hingegen die Gottlosen zur gerechten Strafe verurtheilen wird. Paulus schildert die

Er=

Erscheinung Jesu unter Bildern die von einem mächtigen Heerführer hergenommen sind 1. Thess. 4, 16; die Glückseligkeit der Frommen beschreibt er als eine Krone, eine Herrschaft, einen Kampfspreis u. dergl.

§. 294.

Bey den ältesten christlichen Schriftstellern wird zwar von dem bevorstehenden Gerichte über die Menschen, von dem zukünftigen Elende der Bösen und der Glückseligkeit der Frommen geredet; allein solche allgemeine Aeusserungen, die keine nähere Bestimmungen enthalten sind für die Geschichte nicht merkwürdig 1).

Bey Justin finden sich mehrere Erläuterungen über dieses Dogma. Er lehrt, daß nicht Rhadamanthus und Minos, wie Plato sagt, sondern Christus die Lasterhaften strafen, und sie, wenn ihre Körper mit den Seelen vereinigt sind, nicht etwa nur zu tausendjährigen sondern

zu

1) In dem zweyten Briefe des Clemens wird gesagt, daß nach dem Ausgang aus dieser Welt keine Buße mehr statt finde. cap. 8. Dieses steht also der Wiederbringung aller Dinge entgegen. Eine Stelle des Hermas, wo er die christliche Kirche unter dem Bilde eines Gebäudes schildert, von dem einige Steine als unbrauchbar zum Bauen weggeworfen werden, und von diesen Steinen gesagt wird, daß sie zu dem Bau nicht kommen, sondern an einem niedrigern Orte bleiben, und durch die Buße Gnade erlangen würden, ist wohl vom Fegefeuer verstanden worden, handelt aber von der Buße in diesem Leben. Past. Vis. 3. c. 7. p. 80.

zu ewigen Strafen verurtheilen werde 2). Dieses Gericht setzt Justin in den Zeitpunct der zweyten Erscheinung Jesu. „Die Propheten haben eine doppelte Zukunft „Jesu angekündigt, die eine, welche schon geschehen ist, „als eines niedrigen und leidenden Menschen; die andre, „wann er mit Herrlichkeit und mit seinem Gefolge von „Engeln kommen wird. Alsdann wird er die Körper al„ler Menschen auferwecken, die Würdigen mit Unver„gänglichkeit bekleiden; die Gottlosen aber mit den bösen „Dämonen, zu einem beständigen Strafgefühle in das „ewige Feuer senden. — Dieses letzte sagt der Aus„spruch: Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer „wird nicht verlöschen. Alsdann werden sie Buße thun, „wenn sie diese nichts mehr hilft 3)." Die Gehenna ist der Ort, wo die Bösen gestraft werden sollen, und wie Hystaspes und die Sibylle sagen, soll alles Vergängliche einst vom Feuer verzehrt werden 4). Gott wird die Schlange d. i. den bösen Geist mit den Menschen, welche ihr anhängen, zum ewigen Feuer verurtheilen; er schiebt es nur noch auf, weil er vorhersieht, daß noch einige sich durch Buße retten werden 5).

So

2) Apol. mai. §. 8. p. 48.

3) Apolog. mai. p. 74. cf. Dial. c. Tryph. p. 141. Daß die Buße nach der Zukunft des Erlösers zu spät und vergebens seyn werde, sagt Justin nochmals Dial. cum Tryph. p. 126.

4) ib. p. 55.

5) ib. p. 60.

So deutlich Justin in diesen Stellen, wozu noch einige hinzukommen 6), die endlose Dauer der über die Verdammten verhängten Strafen behauptet; so scheint doch hiermit eine andre Stelle nicht völlig zu harmoniren. „Die Seelen sind also nicht unsterblich. — Doch „sage ich nicht daß alle Seelen sterben. — Die „Seelen der Frommen und der Bösen — werden aufbe„wahrt bis zum Gericht. Die welche alsdann Gott wohl„gefällig befunden werden, sterben nicht mehr, die an„dern hingegen werden gestraft, so lange Gott will, daß „sie seyn und gestraft werden sollen 7)." Es ist inzwischen nicht schwer, diesen Ausspruch mit dem vorhergehenden zu vereinigen. Nach Justins Meinung dauren die Strafen ewig d. h. die Verdammten kommen nie wieder los, und können nie durch Buße Begnadigung erhalten. Endlich wird dann die Vernichtung derselben folgen, nachdem die Strafe ihr ganzes Daseyn hindurch gewähret hat.

Die-

6) Dial. c. Tryph. p. 223. Apol. mai. p. 49.

7) Dial. cum Tryph. pag. 107. Gewiß ist inzwischen der Schluß, daß hier eine endliche gänzliche Vernichtung der Gottlosen angenommen werde, nicht. Denn auch Irenäus, der doch endlose Fortdauer und Strafen der Verdammten annahm, sagt: omnia, quae facta sunt (animae, spiritus etc.), perseverant, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Adv. haer. l. II. c. 34 §. 3. — Hierdurch will Irenäus nicht ein Ende der Fortdauer der Seelen behaupten, sondern nur zu erkennen geben, daß der Grund von der Fortdauer derselben nicht in ihrer Natur, sondern in dem Willen Gottes zu suchen sey. Die Meinung von der Vernichtung der Verdammten findet sich auch in den Clementinen. Patr. Apostoll. Vol. I. p. 641. cf. not. 9 Cotel.

Dieselbe Vorstellung werden wir auch bey andern Lehrern dieser Periode wiederfinden, und um desto weniger kann sie bey Justin befremden.

§. 295.

Tatian verwirft den Stoischen Wechsel der Weltperioden, nach welchem dieselben Dinge ohne einen nützlichen Zweck untergehen und wieder entstehen. Nur einmal vielmehr, wenn das gegenwärtige Zeitalter zu Ende gegangen ist, werden die Menschen allein hergestellt werden, damit über sie das Gericht gehalten werde. Nicht Minos und Rhadamanthus — sondern Gott der Schöpfer selbst wird unser Richter seyn 1). Ungeachtet Tatian die Seele für sterblich hält, und annimmt, daß die Seelen der Gottlosen wirklich sterben §. 52.; so lehrt er doch auch bey den Gottlosen eine Auferweckung sowohl der Seele als des Körpers, um unsterblich Strafen auszuhalten 2). Die Menschen werden alsdann entweder zur Freude oder zur Pein unsterblich seyn, und die Dämonen werden mit den bösen Menschen gleiches Schicksal haben 3). Den Aufenthalt der Seligen beschreibt Tatian als eine Gegend über dieser Erde, wo keine Veränderung der Jahreszeiten, woraus so viele Krankheiten entstehen, statt hat, wo hingegen die reinste Luft, ein beständiger Tag, und ein für die Menschen, wie sie jetzt sind, unzugänglicher Glanz herrscht 4). Daß die Welt durch das Feuer zerstört werden soll, nimmt auch Tatian

an,

1) Orat. ad graec. p. 248.

2) ib. p. 254.

3) p. 255.

4) p. 261.

an, nur soll es nicht mehrmals in gewissen Perioden, sondern nur einmal geschehen 5). Keine Spur von einem Ende der Strafen, oder auch nur von der gänzlichen Vernichtung der Verdammten kommt bey ihm vor 6).

Theophilus berührt diese Materie nur kurz, und sagt mit biblischen Worten, daß Gott denen, die mit standhaftem Fleis in guten Werken das ewige Leben suchen, Ruhe, Freude und Güter, wie kein Auge sie gesehen, und kein Ohr sie gehört hat, geben; — daß hingegen die Gottlosen Ungnade und Zorn treffen, und endlich das ewige Feuer aufnehmen werde 7). Daß auch die heidnischen Schriftsteller in Absicht auf die über die Gottlosen zu verhängenden Strafen und die bevorstehende Verbrennung der Welt mit den Propheten übereinstimmen, sucht er durch viele aus den ersten gesammelte Stellen dem Autokylus zu beweisen 8).

§. 296.

Irenäus setzt an das Ende des tausendjährigen Reiches die Auferstehung der Todten, das Gericht und die Verwandlung der Welt. Er behauptet, daß von der erschaffenen Substanz oder Materie der Welt nichts untergehe, daß aber die Gestalt derselben, weil der Mensch

5) p. 265.

6) Nur bemerkt er, daß die Dämonen werden härtere Strafen zu leiden haben, als die Menschen, p. 256.

7) Ad Autol. l. I. p. 346.

8) L. II. §. 37. p. 377.

Mensch in der gegenwärtigen verführt worden ist, werde verändert werden 1). Es wird also ein neuer Himmel, und eine neue Erde seyn, in welcher der neue [zur Unvergänglichkeit hergestellte] Mensch wohnen, und den Umgang mit Gott geniessen wird. Zwischen den Seligen wird eine Verschiedenheit des Wohnorts statt haben. Die, welche des Aufenthalts im Himmel würdig geworden sind, werden dahin übergehen; Andre die Freuden des Paradieses geniessen; Andre die glänzende Stadt [Jerusalem, die nach dem vorhergehenden Capitel sich vom Himmel herabsenken wird, wie Johannes in der Apokalypse sah] bewohnen. Allen wird der Erlöser sichtbar werden, in dem Maaße als sie dessen würdig sind. Diese Verschiedenheit der Wohnungen wird aus den Aussprüchen Jesu

Matth.

1) Dieses war eine Unterscheidungslehre der katholischen Lehrer von den gnostischen. Beide stimmten in der Erwartung eines großes Weltbrandes, wodurch die Erde und der Himmel zerstört werden sollten, überein. Die Gnostiker aber, welche die Materie für kein Werk des des höchsten Gottes und für unverbesserlich böse hielten, behaupteten entweder eine gänzliche Vernichtung der materiellen Welt durch jenen Brand, oder (wenn sie die Ewigkeit der Materie annahmen) eine Auflösung derselben in das ursprüngliche Chaos ohne irgend eine künftige Wiederherstellung. (Von den Valentinianern Iren. l. I. c. 7. §. 1.) Die Katholischen hingegen, welche die Materie für ein Geschöpf Gottes, für ursprünglich gut, aber nachher ausgeartet, ansahen, hofften nicht eine Zernichtung sondern nur eine Umschaffung und verbesserte Einrichtung der materiellen Welt.

Matth. 13, 8. Joh. 14, 2. bewiesen 2). Die Strafen der Verdammten scheint Irenäus nicht sowohl in positiven Leiden, als in der Absonderung von der Gemeinschaft mit Gott und der Entbehrung aller göttlichen Wohlthaten zu setzen 3). Die Dauer dieser Strafen hält er für ewig. „Die Wohlthaten Gottes sind ewig „und ohne Ende; deswegen ist auch die Beraubung dieser „ser Wohlthaten ewig und ohne Ende; wie diejenigen, „welche durch sich selbst oder durch andre des Gesichts beraubt „raubt worden sind, allezeit die Annehmlichkeiten des „Lichts entbehren müssen, ohne daß das Licht ihnen selbst „die Strafe der Blindheit auflegt 4).“ Auch eifert Irenäus gegen die, welche blos die Güte, nicht aber die Gerechtigkeit Gottes hervorheben, und bemerkt dabey einen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente. Wie nämlich in dem letzten eine strengere Sittenlehre, die nicht nur über Handlungen sondern auch über Gesinnungen sich erstreckt, gelehrt worden ist; so sind auch in ihm die Strafen geschärft worden, und nicht mehr blos zeitlich, sondern ewig 5).

§. 297.

2) Adv. haer. l. V. c. 36. §. 1. 2.

3) Οἱ δια αποςασιας αποβαλοντες τα προειρημενα, ἁτε ἐστηρημενοι παντων των ἀγαθων, ἐν πασῃ κολασει καταγινονται· του θεου μεν προηγητικως μη κολαζοντος, ἐπακολουθουσης δε ἐκεινης της κολασεως, δια το ἐστερηϑαι παντων των ἀγαθων. l. V. c. 27. §. 2.

4) l. c.

5) Poena eorum, qui non credunt Verbo Dei et contemnunt eius adventum, et convertuntur retrorsum, ad-

§. 297.

Tertullian, welcher als Chiliast den Tag der Zukunft Christi von dem allgemeinen auf immer entscheidenden Gerichtstage unterscheidet 1), lehrt, daß die Menschen aus der Ursache hergestellt [auferweckt] werden, um nach ihren Verdiensten von Gott gerichtet zu werden. „Gott „hat zwey verschiedene Zeitalter angeordnet, deren eins „in dem wir jetzt leben, zeitlich ist, und zu Ende läuft, „das andre, welches wir erwarten, in die unbegränzte „Ewigkeit sich ausdehnt. Wenn also die Gränze zwischen „beiden gekommen ist, daß die Welt, die ebenfalls zeit„lich ist, verwandelt wird, dann wird die Vergeltung „des Guten und Bösen erfolgen, welche durch die uner„meßliche Ewigkeit beständig fortdauert. Deswegen „wird alsdann weiter kein Tod, und keine neue Aufer„stehung seyn, sondern wir werden dieselben wie jetzt und „keine andre hernach seyn. Die Verehrer Gottes wer„den allezeit bey Gott seyn, überkleidet mit der eignen „Substanz der Ewigkeit; die Nichtchristen [profani] und „welche sich nicht aufrichtig an Gott halten, kommen in „ein eben so beständiges Feuer, dessen göttliche Natur „ihnen Unverweslichkeit giebt. — Ein ganz andres „Feuer, als welches Menschen gebrauchen, zeigt sich bey „den göttlichen Gerichten, es mag in Blitzen vom Him„mel strahlen, oder aus den Gipfeln der Berge ausbre„chen; es verzehrt nämlich dasjenige nicht, was es ver„brennt, sondern erhält das ganz, was es angreift.

„Die

ampliata est, non solum temporalis sed et aeterna facta. l. IV. c. 28.

1) De spectaculis c. 30.

„Die Blitze und die feuerspeienden Berge sind ein Bey„spiel und ein Zeugniß von dem ewigen Feuer, das die „Strafen unterhält [das, anstatt die Gestraften zu zer„stören, sie unverweslich macht] 2). Die feuerspeienden Berge erklärt Tertullian für Rauchlöcher der Hölle aus denen man sich einen Begriff von der Schrecklichkeit des Höllenfeuers machen könne 3). Die Ewigkeit der über die Verdammten verhängten Strafen wird von ihm noch an mehreren Orten behauptet 4).

Mit Tertullian stimmt Minucius in der Schilderung der künftigen Strafen überein. Die Qualen werden kein Maaß und kein Ende haben; das Feuer wird die Körper zugleich brennen und nähren, so daß sie gequält aber nicht verzehrt werden 5). — Daß solche Qualen über die

2) Ideoque nec mors iam, nec rursus ac rursus resurrectio, sed erimus iidem, qui nunc, nec alii post; Dei quidem cultores semper superinduti substantia propria aeternitatis; profani vero, et qui non integre ad Deum, in poenam aeque iugis ignis, habentes ex ipsa natura eius, divina scilicet, subministrationem incorruptibilitatis. — Ita ignis longe alius est, qui usui humano, alius qui iudicio Dei apparet, sive de coelo fulmina stringens, sive de terra per vortices montium eructans; non enim absumit quod exurit, sed dum erogat, reparat — Hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis. Apol. c. 48. cf. c. 14.

3) De poenit. c. 12.

4) De resurrect. carnis c. 35. De testim. animae c. 4.

5) Nec tormentis aut modus ullus aut terminus; illic sapiens ignis membra urit et reficit; carpit et nutrit, sicut ig-
nes

Nichtchristen gerecht sind, ist offenbar. Denn es ist eben so strafwürdig, Gott nicht kennen, als Gott beleidigen 6).

§. 298.

Clemens von Alexandrien nimmt eine Reinigung der Seelen, die noch an sinnlichen Begierden hängen, an, ehe sie zu Gott oder der himmlischen Glückseligkeit gelangen. Er glaubt, daß die nach der Taufe begangenen Sünden durch Züchtigungen abgebüßt werden müßten 1). Er lehrt, daß wir dereinst zur Wohnung bey Gott gelangen, wo wir von den uns heilsamen Züchtigungen frey werden, und die Reinigung überstanden haben 2). Er sagt, daß der Glaubige, der durch viele Züchtigungen die Leidenschaften abgelegt habe, zu

der

nes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnae-flagrant nec absumuntur: ita illud poenale incendium non damnis ardentium pascitur, sed, inexesa corporum laceratione, nutritur. Oct. c. 35. Der Ausdruck sapiens ignis ist auffallend. Vermuthlich bedeutet er ein feineres Feuer im Gegensatz gegen das grobe und irdische Feuer. So nennt Methodius (ap. Phot. cod. 234.) die zwar körperlichen, aber doch aus feinerer Materie bestehenden Seelen σωματα νοερα. — Auch Clemens redet von einem πυρ φρονιμον. Strom. l. VI. p. 851.

6) l. c.

1) Strom. l. IV. p. 634.

2) l. VII. p. 865. Hernach redet Clemens von solchen die nach ihrem Tode durch Züchtigungen zur Buße gebracht werden. p. 879.

der großen Strafe übergehe, welche besser als sein voriger Aufenthalt sey, weil dadurch die Buße über die nach der Taufe begangnen Sünden bewirkt werde 3). Mit Beziehung auf Jes. 4, 4. redet er von einer geistigen Abwaschung der Seele von den Unreinigkeiten der Sünde durch Feuer und Gericht 4), erklärt aber, daß er darunter nicht das alles verzehrende gemeine Feuer, sondern ein andres feineres Feuer, welches die Seele durchdringt, die durch das Feuer durchgeht, verstehe 5).

Ungeachtet diese Stellen zum Theil dunkel sind, und alle zusammengenommen uns keine zusammenhängende Einsicht in die Vorstellungen des Clemens verschaffen; so ist aus ihnen doch so viel klar, daß dieser Lehrer bey denjenigen Seelen, welche sich nicht schon in diesem Leben zu der Höhe eines Gnostikers, oder

eines

3) l. VI. p. 794 et 795. Hier wird im folgenden die Strafe in das Misvergnügen, noch nicht so weit als Andre gekommen zu seyn, und in die Schaam über die begangnen Sünden, gesetzt.

4) Paedag. l. III. c. 9. p. 282.

5) φαμεν ὑμεις ἁγιαζειν το πυρ, ὀυ τα κρεα, ἀλλα τας ἁμαρτωλους ψυχας· πυρ ὀυ το παμφαγον και βαναυσον, ἀλλα το φρονιμον λεγοντες, το διικνουμενον δια ψυχης της διερχομενης το πυρ. Strom. l. VII. p. 851. Durch diese und die vorhergehende Stelle erhält die Bemerkung Schröckhs, daß Clemens zwar eine Reinigung nach dem Tode, aber kein reinigendes Feuer lehre, (christliche Kirchengesch. 3 Th. S. 278.) ihre Berichtigung.

eines vollkommnen leidenschaftslosen Christen emporgeschwungen haben, eine Reinigung für nöthig hielt, ehe sie zu der vollen Gemeinschaft mit Gott gelangen können. Unter den christlichen Schriftstellern ist er der erste, bey dem wir eine solche Reinigung erwähnt finden 6); sie war aber dem damaligen Zeitalter nicht fremd. Nicht nur als Volksmeinung wird sie in den Schriften Griechischer und Römischer Dichter ausgedrückt; sondern sie gehörte auch zu den Lehrsätzen der Pythagoreischen und der Platonischen Philosophie, und floß sehr natürlich aus dem Grundsatze von der Präexistenz der Seelen. Wenn man nämlich die Einkleidung der Seelen in Körper für eine Erniedrigung und Strafe der Seelen ansah, so glaubte man auch, daß die Seele durch diese erniedrigende Verbindung mit dem Fleische verunreinigt werde, und also, wenn sie sich während ihres Aufenthalts auf Erden noch nicht genug von irdischen Begierden und der Anhänglichkeit an den Körper frey gemacht habe, eine Läuterung bedürfe, um zu einem höhern Zustande, und zu der Vereinigung mit der Gottheit geschickt zu seyn. Es war deswegen kein Wunder, daß die Lehrer, welche in Absicht auf die Natur des Körpers und der Seele Platonischen Ideen folgten, auch das Dogma von einer Reinigung nach dem Tode in die christliche Lehre herüber trugen, da auch biblische Stellen z. B. Jes. 4, 4. 1. Cor. 3, 15. damit übereinzustimmen schienen.

Ueber

6) Der Ausdruck πυρ καθαρσιον findet sich auch in den Clementinischen Homilien. Homil. IX. c. 13. p. 689.

Ueber die Art der Reinigung erklärt sich Clemens nicht. Als Reinigungsmittel nennt er zwar ein πυρ φρονιμον, allein man kann nicht sagen, was er sich eigentlich darunter dachte. Die Absicht der Reinigung hingegen setzt er darin, daß dadurch die Sünden, deren der Christ nach der Taufe sich schuldig machte, gebüßt, und die noch etwa übrigen sinnlichen Neigungen weggetilgt werden sollen. Ob diese Reinigung gleich nach dem Tode, oder erst bey dem Weltgerichte geschehen soll, wird von Clemens selbst nicht gesagt; allein nach der Analogie mit allen andern Vätern dieser Periode, so viel ihrer einer solchen Reinigung erwähnen, ist das letzte wahrscheinlicher.

Den Zustand der Seligen schildert Clemens als höchst erwünscht und als unvergänglich. „Wenn wir „heilig und gerecht leben, sind wir schon hier selig, „seliger aber nach unsrem Abscheiden, wo wir nicht „etwa nur eine Zeitlang Glückseligkeit geniessen, son„dern zur beständigen Ruhe gelangen können 7).“ Die Belohnungen der Seligen werden nicht gleich; sondern nach dem höhern oder geringern Grade ihrer Tugend verschieden seyn 8), besonders wird der Gnostiker [der vollendete Christ] viel herrlicher belohnt werden als der Glaubige [der gemeine Christ] 9). Bey den Seligen wird auch ein Fortschreiten von einer niedrigen Stufe zu einer höhern stattfinden. So wie hier [in der christ-

lichen

7) Strom. l. V. p. 722.

8) l. IV. p. 579. 580.

9) l. IV. p. 615.

lichen Kirche auf Erden] das Diakonat, das Presbyterat und die bischöffliche Würde verschieden sind, und man aus dem einen zu dem andern fortrückt; so wird man dort auf eine ähnliche Art von einer Herrlichkeit zu der andern höhern fortgehen 10).

Ueber die Dauer der Strafen nach diesem Leben erklärt sich Clemens nicht umständlich und genau. Allein mehrere seiner Aeusserungen machen es wahrscheinlich, daß er den Verdammten die Hoffnung eines bessern Zustandes nicht absprach. Auf einige Stellen in dem Pädagogen, wo Besserung des Gestraften als die einzige Absicht der göttlichen Strafen vorgestellt wird 11), möchte ich zwar nicht rechnen, weil in ihnen blos von Strafen dieses Lebens die Rede zu seyn scheint, denen die Verdammniß, welche den beharrlichen Sünder trifft, entgegengesetzt wird 12). Allein wenn doch Clemens annimmt, daß Jesus und die Apostel noch in der Unterwelt

zur

10) l. VI. p. 793. Hiermit ist eine andre Stelle zu vergleichen, worin auch von den Fortschritten der Seligen gehandelt wird. „Diejenigen, welche von den Menschen zu den Engeln übergehen, werden tausend Jahre lang von den Engeln unterrichtet, und zur Vollkommenheit gebracht. Dann werden die Lehrer zu Erzengeln; die Menschen hingegen zu Engeln, und belehren wieder andre. So werden sie nach gewissen Perioden an die Stelle der Engel gesetzt." Prophet. Eclog. §. 57. p. 1004.

11) Paedag. l. I. c. 8. 9. 10.

12) c. 9. p. 147.

zur Buße ermahnt haben 13), wenn er auch das allgemeine Weltgericht unter die Besserungsmittel der Sünder rechnet 14), wodurch auch der verhärtetste Sünder zur Belehrung gebracht werde, und selbst dem Teufel die Fähigkeit sich zu bekehren zueignet 15); so eröffnet er dadurch den Verdammten die Aussicht auf eine endliche Befreyung. Dieses ist auch den Vorstellungen, welche Clemens über die Freyheit des Menschen und über die Art, wie Gott den freyen Menschen behandelt hat, vollkommen gemäß, und man kann bey dem Lehrer des Origenes wenigstens einige Spuren von den Ideen seines Schülers erwarten.

Mit Beyfall führt endlich Clemens die Meinungen der griechischen Philosophen über eine künftige Veränderung der Welt durchs Feuer an, um dadurch ihre Harmonie

monie

13) Strom. l. VI. p. 762.

14) Παιδευσεις ἀναγκαιαι, ἀγαθοτητι του ἐφορωντος μεγαλου κριτου, δια τε των προσεχῶν ἀγγελων, δια τε προκρισεων ποικιλων και δια κρισεως της παντελους, τους ἐπι πλεον ἀπηλγηκοτας ἐκβιαζονται μετανοειν. Strom. l. VII. pag. 835. Dietelmaier (p. 98.) sucht die Beweiskraft dieser Stelle durch die völlig willkührliche Voraussetzung zu schwächen, daß Clemens hier nicht das allgemeine Gericht selbst, sondern das Andenken an dieses bevorstehende Gericht als ein Besserungsmittel vorstelle. So wenig aber hier die Besserung durch Engel von dem Andenken an Engel zu verstehen ist, eben so wenig kann auch die παιδευσις δια κρισεως παντελους Besserung aus Furcht vor dem künftigen Gericht seyn.

15) Strom. l. I. p. 367. fin.

monie mit der christlichen Lehre zu beweisen 16). Alsdann bey der allgemeinen Scheidung und Wiederherstellung der Auserwählten, sollen die Substanzen, welche jetzt in der Welt vermischt sind, ihre eigenthümliche Gestalt erhalten 17). Auch die Engel werden dereinst zur Belohnung für die Dienste, welche sie den Menschen leisten, von der Eitelkeit der Welt befreyt werden 18).

§. 299.

Origenes erklärt sich über das zukünftige Schicksal der Welt und der Menschen öfter und umständlicher, als alle andre Schriftsteller der gegenwärtigen Periode; dennoch ist es nicht leicht, seine verschiedenen Erklärungen

in

16) Strom. l. V. p. 711. 712.

17) Γενεσιν και φθοραν την ἐν κτισει προηγουμενως γινεσθαι ἀναγκη, μεχρι παντελους διακρισεως και ἀποκαταστασεως ἐκλογης, δἰ ἡν και ἁι τω κοσμω συμπεφυρμεναι ὀυσιαι τη ὀικειοτητι προσνεμονται. Strom. l. III p. 540. Die Stelle ist sehr dunkel. Clemens streitet gegen Gnostiker, welche den Ehestand verwarfen, indem sie sich auf einen angeblichen Ausspruch Jesu beriefen, und will, wenn ich nicht irre, so viel sagen: Der Ehestand ist nicht sündlich; denn er ist hier zur Fortpflanzung der Menschen nöthig. Hier müssen Menschen gebohren werden und sterben; erst dereinst aber, wenn Gott die Auserwählten beglückt, wird beides aufhören. Dann werden nicht mehr wie hier die Seelen mit einem groben Körper, der zur Zeugung geschickt und dem Tode unterworfen ist, verbunden, sondern diese verschiedenartige Substanzen geschieden seyn.

18) Quis dives salv. p. 952.

in Harmonie zu bringen, und aus ihnen seine wahre Meinung zuverlässig zu bestimmen.

Origenes erinnert, daß die biblischen Schilderungen des Weltgerichts von menschlichen Gerichten hergenommen seyen, um dadurch dasselbe desto verständlicher zu machen, und daß man eben deswegen sie nicht eigentlich nehmen dürfe. Wie ein menschlicher Richter einen hohen Richterstuhl besteigt, um alles überschauen zu können; so sollen wir wissen, daß Christus, der über alle an Majestät hervorragt, die Herzen und Gewissen eines jeden durchschaue, auch das verborgene entdecke, damit die Guten die gebührende Belohnung, die Bösen die verdiente Strafe erhalten 1). Christus wird dabey nicht an einem gewissen Orte seyn, sondern sich allenthalben offenbaren, und die Guten und Bösen von einander absondern 2). Es werden alsdann nicht blos, wie die Einfältigen glauben, die noch am Leben befindlichen Frommen, sondern alle Auserwählten Christi, welche je gelebt haben, versammelt werden 3); ja nicht blos die Menschen, sondern überhaupt alle Creaturen sollen gerichtet werden 4). Alles was im Verborgnen geschehen ist, und das ganze Verhalten der Menschen wird alsdann an das Licht gebracht werden. Dies scheint zwar viele Zeit wegzunehmen, wenn Gott einen jeden über sein ganzes Verhalten zur Rechenschaft ziehen will; allein Gott wird

durch

1) In Ep. ad Rom. l. IX. Opp. t. IV. p. 662.

2) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 887 seqq.

3) l. c. p. 870.

4) In Ezech. Hom. IV. Opp. t. III. p. 370.

durch seine Kraft bewirken, daß dem Gedächtniß eines jeden schnell alles, was er gethan hat, sich darstellt. — Man kann also dreist behaupten, daß das Gericht eben sowohl als die Auferstehung keine Zeit erfordern, sondern in einem Augenblick geschehen wird 5). In dem Gerichte sollen die Bösen von den Guten abgesondert, und einem jeden soll die Stelle zugetheilt werden, die seinem Verdienste angemessen ist 6).

§. 300.

Mit dem Gerichte wird, wie Origenes glaubt, ein Reinigung-feuer verbunden seyn. Es war eine damals herrschende Meinung, daß die Welt durch ein ausbrechendes Feuer zerstört werden würde. — Origenes glaubte ebenfalls, daß die gegenwärtige Welt zu Grunde gehen werde, und führt dafür einen besondern Grund an „Wenn die Welt ohne Ende wäre, und eine unbe„gränzte Dauer hätte; so würde Gott nicht alles vor„auswissen können. Denn das Unendliche kann seiner „Natur nach nicht begriffen oder umfaßt werden 1).“ Er behauptet daher auch mit seinen Zeitgenossen eine Zerstörung der Welt durch einen großen Brand, wobey jedoch die Substanz der Dinge nicht vernichtet wird 2); und eignete diesem Feuer zugleich eine reinigende Kraft zu. Celsus hatte darüber gespottet, daß Gott nach der Lehre der

5) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 626. 627.

6) De princ. l. II. c. 9. §. 8. p. 100.

1) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 569.

2) De princ. l. I. c. 6. §. 4.

der Christen Feuer anzünde, und alles andre brate, die Christen aber unversehrt erhalte. Hierauf antwortet Origenes: „Celsus weis nicht, daß, wie auch einige „Griechen, die es vermuthlich von dem uralten Volke der „Hebräer gelernt haben, glauben, ein Reinigungsfeuer „über die Welt kommen wird, das einem jeden der es „bedarf zugleich zur Strafe und zum Heilmittel dienen „wird. Es wird dieses Feuer diejenigen, welche keine „des Verbrennens würdige Materie an sich haben, bren„nen, aber nicht verbrennen. Brennen und verbrennen „wird es die, welche bey dem bildlich so genannten Bau „d. i. durch Gedanken, Worte und Werke, Holz, Spreu „oder Stroh gebraucht haben. Die heilige Schrift sagt „Gott werde wie ein Schmelzfeuer zu dem kommen, der „es wegen der ihm beygemischten Materie der Sünde „nöthig hat, damit das Feuer das beygemischte Erz, „Zinn oder Bley wegschmelze 3)."

Nähere Erläuterungen über die Art, wie Origenes ein solches Feuer sich dachte, geben andre Stellen. „Wer „selig wird, wird es durchs Feuer, damit dieses den Zu„satz von Blei, den er etwa bey sich haben mag, ab„scheide und Alle reines Gold werden. — Alle müssen „also in das Feuer, Alle in den Schmelzofen kommen. — „Wenn jemand viele gute Werke gethan und wenig böses „an sich hat, so wird das wenige Blei [die geringen Un„vollkommenheiten] durch das Feuer weggefegt, daß das „reine Gold übrig bleibt. Wenn jemand mehr Blei mit„bringt, wird er stärker ausgebrannt, damit das Gold, „wenn

3) Contra Cels. l. V. §. 14. 15. Opp. t. I. p. 587. 588.

„wenn es gleich wenig ist, übrig bleibe. Wenn jemand „aber ganz bleiern ist, so wird er in die Tiefe versenkt, „wie Blei in starkes Wasser 4).“ Origenes ist jedoch in Absicht auf diejenigen, welche diese Feuerprobe aushalten sollen, nicht ganz mit sich einig. In der angeführten Stelle erstreckt er sie über alle und nimmt auch die Besten nicht aus; ja er begreift, wie sich aus dem vorhergehenden schliessen läßt, die Apostel darunter. Das letzte wird noch deutlicher in einer andern Stelle gesagt. „Alle müssen in das Feuer kommen, auch Petrus und „Paulus, aber nicht alle gehen so unverletzt wie diese „Apostel durch das Feuer hindurch 5).“ In einer andern Stelle eignet er diese Reinigung nur denen zu, welche die frühere Taufe des Wassers und des Geistes empfangen haben, und einer Reinigung bedürfen 6). Dagegen scheint anderswo Origenes das Feuerbad nur auf die einzuschränken, welche so schwere Sünden begangen haben, daß

4) In Exod. Hom. VI. Opp. t. II. p. 148.

5) Hom. in Psalm. I. Opp. t. II. p. 663. 664. Cf. Homil. XIV. in Luc. Ego puto, quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo absque sordibus resurgere poterit: nec ullam posse animam reperiri, quae universis statim vitiis careat. Opp. t. III. p. 948. Aehnlichen Inhalts sind noch mehrere Stellen z. B. In Ezech. Hom. I. p. 361.

6) Eum qui non habet signum priorum baptismatum lavacro igneo non baptizat. Oportet enim prius aliquem baptizari aqua et spiritu — et tunc mereatur quoque ignis baptismum accipere. In Luc. Hom. XXIV. Opp. t. III. p. 961. 962. Comment. in Matth. p. 686.

daß sie durch andre Reinigungsmittel nicht weggetilgt werden können, und preist diejenigen glücklich, welche blos mit dem Geiste getauft sind, und der Feuertaufe nicht bedürfen 7). — Ungeachtet, wie sich hier zeigt, Origenes in den nähern Bestimmungen über das Reinigungsfeuer sich nicht gleich bleibt; so läßt sich doch, weil er dessen so oft erwähnt, nicht zweifeln, daß er von der Gewißheit dieses Feuers überzeugt war. Den Namen Feuertaufe legte er ihm aus Matth 3, 11. bey. Ob aber Origenes ein eigentliches physisches Feuer sich gedacht habe, läßt sich nicht sicher entscheiden; doch wird das Gegentheil aus den Stellen, wo er das Straffeuer der Verdammten beschreibt, und die im folgenden angeführt werden sollen; wahrscheinlich.

§. 301.

Den Zustand der Seligen beschreibt Origenes auf eine Art, welche auf seine psychologische Grundsätze ein vortheilhaftes Licht wirft. Er entfernt von ihrem höhern Zustande jeden Gedanken an sinnliche Freuden 1), und führt die ganze Seligkeit auf den Besitz und Genuß geistiger Güter zurück. Die Seligen werden das Brod des Lebens geniessen, d. h. Weisheit erlangen Sprüchw. 9, 15. Gott hat in den Menschen das Verlangen nach Kenntnissen gelegt, welches seine Befriedigung erhalten soll. Diejenigen, welche sich schon hier mit der Weisheit beschäfftigt und hier einige, wiewohl noch geringe Kenntnisse

7) In Jerem. Homil. II. Opp. III. p. 138. 139. cf, Homil. XVI. p. 231. 232.

1) De princ. l, II. c. 12. §. 1, 2. p. 110.

nisse erlangt haben, sind dadurch desto geschickter zu der künftigen weiteren Belehrung. Alsdann wird man die Ursachen und Beschaffenheiten der irdischen Dinge kennen lernen; man wird die Ursachen und Bedeutungen der jüdischen Anordnungen und Gebräuche einsehen; man wird die Beschaffenheit der Seelen, die vielfältigen Gattungen der Thiere, und die Absichten des Schöpfers mit denselben verstehen; man wird über die Kräfte der Pflanzen, über die abtrünnigen Engel und ihre Verführungen, überhaupt über den Gang der Vorsehung und ihr Verfahren mit den Menschen belehrt werden. Jetzt forschen wir über diese Dinge, alsdann werden wir sie deutlich erkennen. — Bis die Seligen nur alles das, was hier auf Erden ist, kennen lernen, wird viele Zeit hingehen und welch eine unaussprechliche Freude wird es ihnen verschaffen! Hernach ist ja auch die Luft zwischen dem Himmel und der Erde nicht leer von Thieren und vernünftigen Wesen. — Dann werden sie weiter fortschreiten, die himmlischen Dinge kennen lernen, und endlich die intelligiblen Substanzen von Angesicht zu Angesicht schauen — 2).

Beständiger Wachsthum an Erkenntniß, besonders an Gotteserkenntniß wird also die Beschäfftigung und die Glückseligkeit der Seligen ausmachen. Sie sollen aber nicht blos Nahrung für ihren Verstand, sondern auch Nahrung für ihr Herz finden. Sie sollen nämlich an Tugend beständig wachsen, und ihrer Bestimmung gemäß Gott

2) l. c. §. 3-7. cf. Exhort. ad Mart. §. 13. Opp. t. I. p. 283.

Gott immer ähnlicher werden. Gott wird alsdann alles in allem seyn, d. h. die vernünftigen Geister, gereinigt von allen Hefen der Laster, werden nichts anders denken und wollen als Gott, nur Gott sehen, nur ihn festhalten, ihn als die Richtschnur aller ihrer Bewegungen ansehen 3).

Bey dem Genuß der Seligkeit nimmt Origenes vielfache Abstufungen nach dem verschiedenen Grade der Verdienste an. Alle so wohl die, welche bey der Ankunft Jesu noch leben, als die, welche alsdann schon gestorben sind, werden Jesu entgegengeführt werden, aber sie werden in verschiedene Wohnungen versetzt werden, und verschiedenerley Herrlichkeit erlangen nach den Verdiensten und Thaten eines jeden 4). Origenes vermuthet, daß in jener Welt eine ähnliche Einrichtung stattfinden werde, wie in der gegenwärtigen, wo Gott die Völker unter die Engel ausgetheilt, aber sich ein Volk zum Eigenthume vorbehalten hat. Ebenso werden auch dereinst Einige gewissen Engeln untergeben seyn, Einige aber unmittelbar unter Christo stehen. Diejenigen, welche nicht rein genug sind, den Herrn zu sehen, und sein Eigenthum zu seyn, werden wenigstens die Engel sehen, und diesen angehören 5). Hiermit kömmt eine andre Stelle überein, in der gesagt wird, daß die, welche nicht des Himmelreichs würdig sind, doch einen andern Ort

der

3) De princ. l. III. c. 6. §. 1-3.

4) Homil. in Num. I. Opp. t. II. p. 277. Homil. III. p. 281. Hom. XXI. p. 351 et 353.

5) In Num. Hom. XI. p. 308.

der Seligkeit erhalten werden 6). Aus allen diesen verschiedenen Wohnungen werden die Seligen weiter fortschreiten, von einer niedrigen zu einer höhern sich erheben 7).

§. 302.

Daß die bösen Menschen von Jesu als dem Richter der Welt zu schweren Strafen würden verurtheilt werden, legte Origenes aus der allgemeinen Kirchenlehre zum Grunde, suchte aber die Beschaffenheit und die Dauer dieser Strafen näher zu bestimmen. Er zeigt, daß die Strafen länger dauern müssen, als die Sünden gedauert haben, um deren willen sie verhängt worden sind, und erläutert dieses durch das Beyspiel einer Wunde, die wohl im Augenblick geschlagen ist, allein zu ihrer Heilung lange Zeit erfordert 1). Er versichert, daß die Strafen des künftigen Lebens viel schwerer und empfindlicher seyn werden, als die des gegenwärtigen. Denn wie Schläge auf den bloßen Rücken weher thun, als auf den bekleideten; so müssen auch die künftigen Strafen schmerzhafter seyn, weil der menschliche Körper seinen Ueberzug aus groberem Stoffe abgelegt hat 2). Das Feuer der Hölle erklärt er für verschieden von dem den Menschen bekannten Feuer. Denn das Feuer, wie die Menschen es haben, ist nicht ewig und dauert nicht einmal lange Zeit, sondern verlöscht bald. Hingegen von dem ewigen Feuer gilt

6) In Lev. Homil. XIV. p. 259.

7) In Numer. Hom. XXVII. p. 377.

1) In Ezech. Hom. X. Opp. t. III. p. 394.

2) Fragm. Comm. in Psalm. VI. Opp. t. II. p. 580.

gilt der Ausspruch: Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht verlöschen 3).

Eine nähere Beschreibung von den Strafen der Verdammten giebt Origenes in den Büchern περὶ ἀρχῶν. Er betrachtet das Feuer der Verdammten nicht als eine äussere positive Strafe, sondern als eine Folge, die aus den Sünden selbst entspringt. So wie böse Säfte, die in dem Körper sich angehäuft haben, ein Fieber hervorbringen, so bricht auch bey der Seele, welche eine Menge böser Gesinnungen aufgesammelt hat, die Strafe aus, und das gesammelte Böse entzündet sich zur Pein. Wenn das Gemüth die ganze Geschichte seiner bösen Thaten sich gleichsam vor Augen gelegt sieht; so wird das Gewissen durch seine eigne Stacheln beunruhigt und verwundet, und es wird sein eigner Ankläger und Zeuge Röm. 2, 15. 16. Menschen, die von heftigen Leidenschaften z. B. Liebe, Neid, beherrscht sind, werden durch diese auch nach dem Tode fortdauernden unerträglichen Gemüthsbewegungen gefoltert werden. So wie es ferner Schmerz verursacht, wenn die Glieder des Körpers verrenkt und nicht gehörig mit einander verbunden sind; so muß es auch eine Marter seyn, wenn die Seele zerrüttet und die schöne Harmonie derselben gestört ist. — Das Urtheil Jesu Luc. 12, 46. giebt dem Origenes Veranlassung die Strafen der Verdammten darin zu setzen, daß ihnen entweder die Gaben des heiligen Geistes, oder der mit der Seele verbundne nach Gottes Bild geschaffene Geist, oder der Engel Gottes, der ihnen zum Hüter zugegeben war,

 werde

3) Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 889.

werde entzogen werden. — Unter der äusseren Finsterniß, in welche nach Jesu Ausspruch die Gottlosen sollen verstoßen werden, versteht Origenes nicht eine dunkle von Licht entblößte Luft, sondern die Dunkelheit der Unwissenheit. Vielleicht, fügt er hinzu, wird auch das dadurch angedeutet, daß diejenigen, welche in der Nacht der Unwissenheit und der Irrthümer gelebt haben, bey der Auferstehung dunkle und schwarze Körper bekommen werden, damit die Finsterniß ihrer Seele sich sogleich durch die Gestalt ihrer Körper verrathe 4).

Auch bey den Verdammten nimmt Origenes Verschiedenheit der Strafen nach dem höhern oder geringeren Grade ihrer Verschuldungen an. Dem Teufel sowohl als den Sündern aus dem Menschengeschlecht ist Eine Strafe, nämlich die, welche Jesus Matth. 25, 41. ihnen anweist, bestimmt. Die Strafe wird für die sündhaften Menschen, den Teufel und seine Engel der Art nach Eine, allein der Größe nach verschieden seyn. Der Eine wird härter gepeinigt, weil er größere Sünden begangen hat, der Andre gelinder, weil seine Sünden geringer sind 5). Hiermit kommt der Gedanke überein, daß unfreywillige Sünden, welche versöhnt werden können, in der Gehenna bestraft würden, für andre aber noch schwerere Strafen, als die Gehenna, bereitet seyen 6).

§. 303.

4) De princ. l. II. c. 10. §. 4. 5. 7. 8. p. 102 et 103. cf. Comment. in ep. ad Romanos. Opp. t. IV. p. 482.

5) Fragm. Comm. in Prov. Opp. t. III. p. 1.

6) In Jerem. Homil. XVIII. Opp. t. III. p. 261.

§. 393.

Fast keine andre Meinung hat dem Origenes so viele Anklagen und Verdammungsurtheile noch lange nach seinem Tode zugezogen, als seine Lehrsätze von dem Ende der Strafen. Einige haben versucht, alle diese ungünstigen Urtheile dadurch niederzuschlagen, daß sie die Grundlage davon ableugneten und behaupteten, Origenes habe die Wiederherstellung der Verdammten nie gelehrt 1). Allein seine eignen Erklärungen sprechen zu laut dagegen.

Ori-

1) Unter diese gehört Dietelmaier Historia commenti fanatici de rerum omnium αποκαταςασει p. 109 seqq.) Seine Gründe sind fast alle völlig unhaltbar. Er nimmt willkührlich an, daß nicht blos die lateinischen Uebersetzungen des Rufin, sondern auch die griechischen Werke des Origenes auf das ärgste verfälscht und daher schlechterdings unbrauchbar seyen, um seine wahre Meinung kennen zu lernen. Alle Zeugnisse alter Schriftsteller werden verworfen, weil sie theils aus leidenschaftlichem Hasse gegen Origenes hergeflossen seyen, theils unter sich nicht ganz harmoniren, theils nicht gleichzeitig mit dem Origenes sind. Hierauf werden dann einige wenige Stellen, welche für die Herstellung der Verdammten sind, wegerklärt, und einige andre, welche dagegen zu sprechen scheinen, aufgeführt. — Keinen unbefangnen Untersucher werden solche Beweise befriedigen, und es liesse sich leicht zeigen, wie wenig sie die Probe aushalten, wenn es nicht zu vielen Raum wegnähme. Nur die Bemerkung muß ich über die angebliche Verfälschung der Schriften des Origenes machen, daß die Klagen darüber höchst übertrieben, und großentheils nur als eine Ausflucht anzusehen sind. Wenn in den Schriften älterer Lehrer Sätze vorkamen, welche sich mit der spätern

Origenes nahm an, daß gewisse Religionsvorstellungen, ob sie gleich an sich richtig seyen, dem Volke um des davon zu besorgenden Misbrauchs willen nicht dürften vorgetragen werden. Hierunter rechnet er ausdrücklich die Lehre von den künftigen Strafen. Wenn man dem Volke sagen wollte, daß die Höllenstrafen ein Ende hätten; so würde das leicht Veranlassung zur Zügellosigkeit geben, und mancher würde sich ohne Bedenken Ausschweifungen überlassen, von denen er jetzt nur durch die Furcht zurückgehalten wird. Deswegen schien es ihm nöthig, diese Lehre mit Behutsamkeit und Zurückhaltung zu behandeln 2). Origenes sah also die Lehre von ewigen Strafen zwar für unrichtig, aber auch für heilsam an, um den Sünder in Schrecken zu setzen und zur Besserung zu führen. Hieraus läßt sich leicht erklären, warum seine Aeusserungen über die Dauer der Strafen sich öfters zu widersprechen scheinen. Zuweilen nämlich trägt er seine eigene Meinung vor; zuweilen hingegen läßt er sich zu der Volksmeinung herab. Wenn er deswegen in

einiـ

tern Orthodoxie auf keine Art vereinigen liessen; so nahmen die Verehrer solcher Lehrer zu einer doppelten Entschuldigung ihre Zuflucht, deren jede zwar nur eine Nothhülfe war, aber doch hinreichte, von dem geschätzten Kirchenvater den Verdacht der Ketzerey abzuwenden. Entweder sagten sie, seine Schriften seyen von Ketzern verfälscht, oder sie nahmen an, er habe nur nach der Oekonomie, oder blos zur Uebung (αγωνιστικως nicht δογματικως) geschrieben.

2) Contra Celf. l. III. p. 499 l. VI. p. 650. l. V. p. 598. 599. Vergl. Homil. in Jerem. XIX. Opp. t. III. p. 267.

einigen Stellen aus Herablassung zu seinen Zuhörern den Sündern alle Hoffnung der Besserung nach diesem Leben abzuschneiden, und sie von aller göttlichen Gnade auszuschliessen scheint 3); so entwickelt er dagegen in andern seine Gedanken ohne Zurückhaltung. Er erklärt es für die Absicht der göttlichen Strafen, nicht aus Haß Böses mit Bösem zu vergelten, sondern die Bösen zu bessern, wozu schmerzhafte Heilmittel nöthig sind 4). Er vergleicht Gott [und zwar an einem Orte, wo von den Strafen der Verdammten die Rede ist] mit einem Arzte, der schwere Krankheiten mit heftigen Mitteln heben, und eingewurzelte Schaden ausbrennen muß, um sie gründlich zu heilen 5). Nicht blos in dieser irdischen Zeit, sondern in den dereinstigen Jahrhunderten wird einem jeden sein Schicksal nach der Ordnung und dem Maas der Verdienste angewiesen, so daß Einige in dem ersten Zeitalter, Andre in dem zweyten, Einige auch in dem letzten und durch schwerere, langwierige viele Jahrhunderte hindurch erduldete Strafen, hergestellt werden u. s. w. 6).

Selbst

3) In Jerem. Hom. XVIII. Opp. t. III. p. 241. In Psalm. XXXVII. Homil. II. Opp. t. II. pag. 688. Comment. in Matth. p. 889.

4) De princ. l. II. c. 5. p. 88. Comment. in Matth. Opp. t. III. p. 667. — Selbst von Pharao wird gesagt, daß die von Gott über ihn verhängten Gerichte, besonders sein Untergang im Meere, zu seiner Seligkeit in der künftigen Welt beygetragen haben. Comm. in Exod. Opp. t. II. pag. 113 et 115.

5) De princ. l. II. c. 10. §. 6. p. 102.

6) Interim tam in his, quae videntur, temporalibus seculis, quam in illis, quae non videntur, et aeterna

sunt,

Selbst dem Teufel eröffnet Origenes die Hoffnung auf Besserung und Begnadigung. Zuweilen äussert er dieses nur versteckt 7), oder stellt es als bloße Vermuthung auf 8), zuweilen erklärt er sich bestimmter, daß der Teufel vernichtet werden solle, nicht durch Vernichtung seiner Substanz, sondern seines bösen Willens 9). Wenn er dagegen an einem andern Ort die Meinung, daß der Vater der Bosheit und des Verderbens selig werden könne, mit Abscheu verwirft 10); so scheint er dadurch nur dem Teufel, so lange er Teufel bleibt, die Seligkeit abzusprechen.

§. 304.

sunt, omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia, nec non et diuturna, ac multis (ut ita dicam) saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus et sic per singula ad superiora provecti usque ad ea, quae sunt invisibilia et aeterna, perveniant, singulis videlicet quibusque coelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. De princ. l. I. c. 6. §. 3. p. 70. cf. in Lev. Hom. VIII. §. 4. t. II. p. 230.

7) De orat. Opp. t. I. p. 231.

8) De princ. l. I. c. 6. §. 3.

9) De princ. l. III. c. 6. §. 5. Der Inhalt der Stelle ist ausführlicher angegeben bey dem achten Abschnitt §. 125.

10) Orig. epist. Opp. t. I. p. 5.

§. 304.

Alle diese Behauptungen über den Zweck und das Ende der Strafen erhalten erst alsdann ihres volles Licht, wenn man sie in der Verbindung mit der übrigen Ideenreihe des Origenes betrachtet. Er lehrte, daß alle vernünftige Wesen ursprünglich frey und gleich seyen, und von Gott lediglich nach dem Gebrauch ihrer Freyheit behandelt würden. Da sie diese allezeit behalten, so findet bey ihnen beständig Fortschreiten aber auch Zurücksinken statt. Sie können sich bessern, und dann erhebt sie Gott auf eine höhere Stufe der Glückseligkeit; sie können sich auch verschlimmern, und dann weist ihnen Gott einen niedrigern Zustand an. Sowohl der Fall als das Emporsteigen dieser vernünftigen Geschöpfe geschieht nicht auf einmal, sondern allmählich. Hieraus erklärt sich der Kreislauf der Dinge, welchen Origenes lehrte und über welchen ihm seine Feinde so bittere Vorwürfe gemacht haben. Auch die Bösen werden endlich durch die Strafen Gottes erweicht und Christo unterworfen werden, so daß Gott alles in allem sey. So führt Gott alles auf Ein Ziel zurück 11). Alsdann wird die materielle Welt ein Ende nehmen, weil sie ihren Zweck, den gefallenen Geistern zum Wohnort zu dienen, erreicht hat. Da aber die Geschöpfe ihre Freyheit behalten, und veränderlich bleiben; so werden auch einige wieder vom Guten zurücksinken, und dann wird Gott für sie eine neue Welt schaffen 12). —

Bey

11) De princ. l. I. c. 6. p. 69.

12) l. II. c. 3. p. 80 et 81. l. III. c. 1. p. 136. — Nicht die Rufinische Version, sondern theils griechisch erhaltene

Stücke,

Bey diesen Vorstellungen zeigt sich aber sichtbar genug, daß sie nur Privatmeinungen des berühmten Presbyters waren, die er von der allgemeinen Kirchenlehre sorgfältig unterscheidet. Die letzte setzt er blos darin, daß die Seele nach ihrem Weggang aus dieser Welt eine ihrem Verhalten gemäße Vergeltung erhalten und zum ewigen Leben und zur Glückseligkeit gelangen werde, wenn sie sich dessen durch ihre Thaten würdig gemacht hat, daß sie aber zu dem ewigen Feuer und zu Strafen verurtheilt werden soll, wenn sie sich durch ihre Laster derselben schuldig gemacht hat — daß die Welt werde aufgelöst und zerstört werden, ohne daß entschieden sey, was nach ihr seyn werde 13).

Zugleich ist es sehr sichtbar, daß Origenes seine eigenthümlichen Meinungen nicht ohne eine gewisse Aengstlichkeit vorträgt, und sich gegen allen Anstoß, den man daran nehmen könnte, zu verwahren sucht. Er erklärt deswegen, daß er alles dieses nicht ohne große Furcht und Behutsamkeit lehre, daß er nur untersuchen, nicht aber etwas sicher entscheiden wolle, daß Gott allein die

wahre

Stücke, theils Uebersetzungen des Hieronymus begründen, daß Origenes diese Vorstellungen gehabt hat. Allein auch die Rufinische Version kann hierbey sichere Zeugnisse geben, weil Rufin die Meinung von einem solchen Kreislauf wohl zuweilen ausgelöscht, aber gewiß nicht eingeschoben hat. — Daß auch die Engel fallen, und Menschen zu Dämonen werden, so wie aus diesen letzten wieder Menschen und Engel werden können, wird gesagt: De princ. l. I. c. 6. p. 70. 71.

13) De princ. prooem. §. 5 et 7.

wahre Beschaffenheit der Sache wisse 14). Doch hat alle diese Behutsamkeit den freymüthigen Forscher nicht gegen die hämischen Verdammungsurtheile sichern können, welche unwissende und von Vorurtheilen verblendete Menschen über einen Mann aussprachen, dessen Verdienste sie nicht zu schätzen, und dessen Schwächen sie nicht zu schonen verstanden.

§. 305.

Wenn Origenes Meinungen eine umständliche Auseinandersetzung forderten, so können dagegen die Aeusserungen der folgenden Schriftsteller desto kürzer zusammengefaßt werden. **Methodius** nimmt eine Verbrennung der Welt an, wodurch jedoch die Substanz derselben nicht vernichtet, sondern nur erneuert werden soll. Dieses Feuer wird bey dem Weltgericht alles verzehren, nur diejenigen Körper, welche in Reinheit und Gerechtigkeit gelebt haben, werden durch dasselbe nicht anders als durch kaltes Wasser hindurchgehen 1).

Cyprian glaubt, daß die Welt alt geworden sey, und deswegen nicht mehr eben das leisten könne, was sie in ihrer Jugendkraft leisten konnte, sondern ihrem Untergang entgegengehe 2), und setzt die Dauer derselben auf sieben tausend Jahre 3). Ach scheint er ein Rei-

14) De princ. l. I. c. 6. §. 1 et 4. Er überläßt seinen Lesern die Entscheidung l. III. c. 6. §. 8.

1) Phot. Biblioth. Cod. 234. p. 923.

2) Ad Demetr. p. 186. 187.

3) Exhort. ad Mart. c. 11. p. 179.

Reinigungsfeuer für solche, welche schwere Sünden begangen haben, anzunehmen 4). So wie er die künftige Glückseligkeit der Frommen als sehr schätzbar und als unvergänglich beschreibt 5); so schildert er die Strafen der Verdammten mit furchtbaren Zügen. „Die immer glühende Gehenna und die mit lebendigen „Flammen fressende Strafe wird die zu ihr Verurtheil„ten allezeit brennen. Nie werden diese Qualen Ruhe „oder ein Ende haben. Die Seelen werden mit dem „Körper zum Schmerz durch unendliche Qualen aufbe„wahrt werden. — Dann wird die Buße ohne Nutzen, „der Schmerz eine Strafe, das Weinen vergebens, „und die Bitte um Verzeihung unwirksam seyn 6)." Daß nach dem Abschied aus diesem Leben keine Besserung keine Aussöhnung der Sünde stattfinde, wird gleich im folgenden gesagt 7).

§. 306.

4) Cyprian vergleicht den Zustand der Märtyrer und der Gefallenen. Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse; aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini; aliud statim a Domino coronari. Ep. 55. pag. 109 et 110. Dalläus (de satisfact. hum. p. 403.). erklärt das Feuer — gezwungen — uneigentlich von der Bußzeit in diesem Leben.

5) De opere et eleem. p. 208.

6) Ad Demetr. p. 195.

7) Quando istinc excessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus; hic vita amitti-

tur

§. 306.

Arnobius erkennt nur den guten Seelen beständige Fortdauer zu, hingegen die gottlosen bestimmt er zur Vernichtung. Auf sie wartet, wenn sie von dem Körper befreyt sind, ein schrecklicher Tod, der nicht einen plötzlichen Untergang bringt, sondern nach und nach durch die Heftigkeit quälender Strafen verzehrt 1). Auch billigt er die Meinung des Plato, daß die gottlosen Seelen in Feuerströme geworfen werden und fügt hinzu, daß sie dort verschwinden, ohne daß etwas von ihnen übrig bliebe 2).

Lactantius beschreibt die Strafen der Verdammten als furchtbar und ewig. Sie werden von Gott mit Fleische bekleidet werden, das aber nicht diesem irdischen ähnlich, sondern unauflöslich und ewigdauernd ist, damit es die Qualen und das beständige Feuer, das von dem bey uns gebräuchlichen und, so bald es an Nahrung gebricht, verlöschenden, ganz verschieden ist, aushalten könne. Jenes göttliche Feuer lebt allezeit durch sich selbst, behält ohne Nahrung seine Kraft, ist mit keinem Rauche vermischt, sondern rein und flüssig wie Wasser. — Dieses göttliche Feuer wird mit gleicher Kraft die Gottlosen verbrennen und herstellen, und eben so viel, als es von den Körpern wegnimmt, wieder ersetzen, und sich selbst beständig unterhalten. Ohne die Körper zu zerstören,

wird

tur aut tenetur, hic saluti aeternae cultu Dei et fructu fidei providetur p. 196.

1) Adv. gentes l. II. p. 86.

2) p. 52.

wird es nur brennen, und ihnen Schmerzen verursachen. — Wann Gott die Gerechten richten wird, so wird er sie ebenfalls durch das Feuer prüfen. Diejenigen, deren Sünden entweder durch ihr Gewicht oder ihre Zahl überwiegend sind, werden von dem Feuer angegriffen und angebrannt werden. Diejenigen, welche von der vollen Gerechtigkeit und der reifen Tugend durchdrungen sind, werden jenes Feuer nicht fühlen. Denn sie haben etwas Göttliches in sich, welches die Kraft der Flamme zurücktreibt 3). Wenn das tausendjährige Reich zu Ende ist, wird die Welt erneuert, der Himmel zusammengewickelt, und die Erde verwandelt werden. Gott wird die Menschen verwandeln, daß sie den Engeln ähnlich werden. Sie werden glänzend weiß seyn, wie der Schnee, sich allezeit vor dem Angesicht des Herrn befinden, und ihm ewig opfern und dienen. Zu eben dieser Zeit wird die zweyte Auferstehung Aller geschehen, in welcher die Ungerechten zu beständigen Qualen auferweckt werden. Das sind diejenigen, welche Menschenwerke verehrt, und den Herrn und Vater der Welt nicht gekannt oder verleugnet haben. Auch ihr Herr [der Teufel] wird nebst seinen Dienern — zur Strafe verdammt, und mit ihm der ganze Haufe der Gottlosen mit beständigem Feuer ewig gebrannt werden 4).

§. 307.

Die Lehre von dem Weltgerichte und den darauf folgenden Belohnungen und Strafen erhielt nach den eben an-

3) Institutt. div. l. VII. c. 21.

4) l. VII, c. 26. Cf. Epit. c. 72.

angestellten Untersuchungen in dieser Periode mancherley Bestimmungen. Allgemein wurde Jesus als Weltrichter gedacht, allein die Art seines Gerichts bald gröber bald feiner vorgestellt, nachdem die Lehrer mehr an geistigen oder an sinnlichen Begriffen hiengen. Die Meinung von einem Reinigungsfeuer, die unter den Heiden gewöhnlich war, finden wir von einem Clemens zuerst in die christliche Lehre eingeführt, und darauf so schnell ausgebreitet, daß fast alle folgende christliche Lehrer dieses Zeitalters darin übereinstimmen. Sie ward jedoch damals auf eine Art vorgetragen, wodurch sie sich von den nachmaligen katholischen Begriffen über das Fegfeuer beträchtlich unterscheidet. Das katholische Reinigungsfeuer wird in die Zwischenzeit zwischen dem Tode und dem allgemeinen Weltgerichte gesetzt; das hingegen, welches die ältern Kirchenlehrer lehrten, soll erst am großen Gerichtstage ausbrechen, und zwar, wie die mehrsten glauben, in eben dem Brande bestehen, durch welchen die Welt verzehrt wird. Auch darin entfernt sich die ältere Vorstellung von der spätern, daß nach der ersten nicht blos diejenigen, deren Sünden nicht abgebüßt sind, sondern alle, auch die vorzüglichsten Christen, dem Feuer ausgesetzt werden sollen, durch welches aber die völlig gereinigten unverletzt hindurch gehen, die andern hingegen mehr oder weniger leiden werden, je nachdem sie mehrere oder wenigere Fehler an sich haben. Auch wurde an alle die Folgerungen, welche in späteren Zeitaltern aus der Lehre vom Fegfeuer sind hergeleitet worden, damals noch nicht gedacht.

In den Beschreibungen, welche die Kirchenlehrer von den Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens

ge-

geben, wird es sichtbar genug, wie vielen Einfluß geistige Cultur auf die Formung der Religionsideen hat. Die sinnlich denkenden Väter schildern den Zustand der Verdammten mit keinen andern Bildern als denen eines fressenden Feuers; der alles zu vergeistigen bemühte Origenes findet die Glückseligkeit der Guten vornehmlich in einer veränderten Lage, die günstiger für die Ausbildung des Verstandes und die Veredlung des Herzens ist, die Strafe der Verdammten dagegen in den Martern eines bösen Gewissens und in dem Sturme unordentlicher Begierden. Wie sorgfältig ist er auch, die mancherley Abstufungen der Seligkeit und der Verdammniß bemerklich zu machen!

Ueber die Dauer der Strafen zeigen sich schon in der gegenwärtigen Periode drey Vorstellungsarten. Nach allen trifft die Verdammten die schwerste, alles irdische Leiden übersteigende, Qual. Allein nach der einen werden die Gestraften durch die fortdauernden Martern aufgerieben. So dachte Arnobius und vielleicht auch Justin. Andre erklären sich für ewige Strafen, vermuthlich um der Sicherheit des Sünders desto kräftiger dadurch entgegen zu arbeiten, wenn sie ihm, nach hier vernachlässigter Besserung, keine Hoffnung mehr übrig liessen. Diese Meinung, welche Irenäus, Tertullian, Cyprian und Lactantius ausdrücken, scheint die herrschende gewesen zu seyn. Origenes, wenn er gleich im Volksunterricht diese Vorstellung für nützlich hielt, fand sie doch für sich selbst nicht befriedigend. Die Idee von vernünftigen Wesen, die aller Besserung unfähig und auf ewig von der Gnade ihres Schöpfers ausgeschlossen wären,

schien

chien ihm unvereinbar mit der allgemeinen Güte Gottes. Aus seinen Begriffen von menschlicher Freyheit und göttlicher Regierung entwickelte er den Satz, daß die Verdammten einer dereinstigen Aenderung ihres Verhaltens und Schicksals fähig, und auch die Seligen über die Möglichkeit zu fallen nicht erhaben seyen. Wenn er gleich in dieser Meinung wahrscheinlich den Clemens zum Vorgänger hätte, so hat er sie doch zuerst nach ihrem Zusammenhang aus einander gesetzt; sie hat aber auch, fast mehr als die mehrsten seiner übrigen Lieblingsideen, dazu beygetragen, seine Rechtglaubigkeit den Nachkommen verdächtig zu machen.

Zweyundzwanzigster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über die Dogmen der ersten Periode.

§. 308.

Am Ende einer Periode, die so reich an merkwürdigen und wichtigen Entwicklungen und Veränderungen der Dogmen war, und in welcher der Grund zu so vielen in der Folge herrschenden Religionsvorstellungen gelegt wurde, bietet sich von selbst die Frage an: Was hat die christliche Religionslehre in ihr gewonnen oder verloren? Haben die christlichen Lehrer, indem sie ihren Glauben durch Untersuchungen zu erweitern, gegen Angriffe zu vertheidigen, und in einen genauern Zusammenhang zu bringen versuchten, Lob oder Tadel verdient, und wie weit haben sie dem Christenthum dadurch Vortheil oder Schaden gebracht? Diese Fragen können nur durch eine genaue Kritik der Religionstheorie dieses Zeitalters beantwortet werden. Zu einer solchen Kritik würden aber, wenn sie nicht auf ein Gerathewohl absprechen, sondern nach sichern Gründen urtheilen soll, folgende nothwendige Erfordernisse gehören. Zuerst müßten allgemeine und feste Principien über den Begriff, den Zweck und den Inhalt der Religion überhaupt zum Grunde gelegt werden,

den, um nach dem, was die Religion überhaupt seyn kann und seyn soll, beurtheilen zu können, wie vieler oder wie weniger Werth den Religionsbegriffen, wie sie in einem gegebenen Zeitalter wirklich vorhanden waren, beygelegt werden müsse. Nach diesem müßte weiter die ursprüngliche Gestalt der christlichen Religionslehre, wie sie von Jesu zuerst vorgetragen, und von den Aposteln ausgebreitet wurde, rein historisch und exegetisch ausgemittelt werden, um hiernach bestimmen zu können, ob und wie weit die Christen der folgenden Zeit der ursprünglichen Lehre ihres Religionsstifters getreu geblieben oder von ihr abgewichen sind, wie sie dieselbe beybehalten oder verändert haben. Wenn dieses alles geschehen ist, so dürfte man nur den wirklichen historisch gefundenen Lehrbegriff der Christen irgend eines Zeitalters gegen jene allgemeine Grundsätze der Religion und gegen die ursprüngliche Gestalt der Lehre Jesu halten, um daraus das Verhältniß desselben zu beiden und eben dadurch auch seinen Werth mit Sicherheit zu bestimmen.

Allein alles dieses reicht dennoch nicht hin, um eine wirklich treffende Beurtheilung der Fortschritte oder Rückschritte der christlichen Dogmatik zu vollenden. Es wäre ungerecht oder wenigstens unbillig, vergangene Zeitalter blos nach allgemeinen Grundsätzen zu richten, ohne dabey die besondern Zeitumstände der Periode, welche man der Kritik unterwirft, genau ins Auge zu fassen. Wahrheit bleibt zwar immer Wahrheit, Verirrung bleibt allezeit Verirrung; allein wer dürfte vergessen, daß nicht alle Menschen sich in einer gleich günstigen Lage befanden, und mit gleichen Hülfsmitteln ausgerüstet waren,

um die Wahrheit zu finden, und Verirrungen zu vermeiden? Eine vernünftige Kritik wird also nicht blos auf das sehen, was überhaupt geleistet werden soll, sondern sie wird zugleich in Erwägung ziehen, was nach den damaligen Zeitumständen geleistet werden konnte. Sie wird z. B. den Lehrern des dritten Jahrhunderts keine Vorwürfe darüber machen, daß sie bey ihren theologischen Untersuchungen nicht von Principien der kritischen Philosophie ausgiengen, oder daß sie nicht nach unsern hermeneutischen Regeln die Bibel erklärten. Sie wird es dem denkenden Kopfe gern verzeihen, wenn er bey seinem Streben nach Wahrheit sich nicht von allen Vorurtheilen seiner Zeitgenossen losmachen kann und ihm dagegen desto größeres Lob wiederfahren lassen, wenn er in einer Periode, wo alles um ihn her dunkel ist, dennoch zum Lichte oder wenigstens bis zur Dämmerung sich erhebt. Sie verfährt zwar nach allgemeinen Principien — denn wie könnte sie ohne diese sichere Schritte thun? — allein sie modificirt die Anwendung dieser Principien nach der besondern Lage des Zeitalters und der Menschen, welche sie vor sich hat. Ohne Mängel zu übersehen, oder zu verdecken, versagt sie auch mislungenen Versuchen die Entschuldigungen nicht, welche ihnen zu Gute kommen, und anstatt überspannte Forderungen zu machen, weis sie auch unvollkommene Bemühungen, wenn sie gleich ihre Unvollkommenheit aufdeckt, nach ihrem Verdienste zu schätzen.

Aus diesen hier nur angedeuteten Bemerkungen läßt sich erkennen, wie vielfache Erfordernisse zu einer Kritik der Religionsmeinungen gehören, und es erhellt zugleich,

daß

daß man von dem Geschichtschreiber nicht fordern kann, sich diesem Geschäffte zu unterziehen, wodurch er aus den Gränzen seiner Bestimmung herausgehen würde. Denn wenn er nicht bloße Machtsprüche thun, und seine Ueberzeugungen ohne Beweis als ausgemacht voraussetzen will — eine Anmaassung, die allezeit unbescheiden ist, die aber bey der jetzt herrschenden Verschiedenheit der philosophischen und theologischen Vorstellungsarten doppelt tadelhaft wäre; so würde er bey einer Kritik der Dogmen genöthigt seyn, die Principien seiner Urtheile zu begründen, und also die Religionsphilosophie und die biblische Theologie in sein Werk hineinzuziehen. Gesetzt auch, daß er die daraus entstehende Weitläufigkeit nicht scheuen, und keinen Anstand nehmen wollte, aus dem historischen Felde in das exegetische, philosophische und dogmatische überzugehen; so würde er doch bey einem solchen Unternehmen mehr zu fürchten als zu hoffen haben. Er müßte entweder die jetzige theologische Denkungsart nicht kennen, oder sehr viel Zuversicht zu sich selbst haben, wenn er sich schmeicheln wollte, alle seine Leser, oder nur den größten Theil derselben auf den Standpunct seiner Beurtheilung hinüber zu führen; und wenn ihm dieses nicht gelingt, so würde ihn sein Partheinehmen nur dem Verdacht der Partheilichkeit aussetzen, und denjenigen Theil seiner Leser, welcher seinen Grundsätzen und Urtheilen nicht beyträte, auch mistrauisch gegen seine historischen Angaben machen.

Der Geschichtschreiber der christlichen Religion kann sich also von der Verbindlichkeit, eine Kritik der von ihm beschriebenen Meinungen zu liefern, frey achten. Wenn

er die historischen Angaben treu dargelegt, ihre Quellen und Folgen sorgfältig aufgedeckt, ihr Verhältniß zu den Zeitumständen entwickelt, und den Leser auf den Gesichtspunct geführt hat, aus dem sie angesehen werden müssen, wenn er auf diese Art eine Kritik vorbereitet oder die Acten zum Spruche instruirt hat; so darf er es dem Leser überlassen, nach dem Maasstaabe seiner eignen exegetischen und philosophischen Kenntnisse das Urtheil über den Werth und Unwerth der Dogmen und ihrer verschiedenen Formen selbst zu sprechen.

In dem gegenwärtigen Werke ist ein Versuch gemacht worden, diese reinhistorischen Vorbereitungen zu einer Kritik der Dogmen in der ersten Periode des Christenthums zu liefern. Es dürfte aber nicht überflüssig seyn, die hauptsächlichsten Resultate davon noch am Schlusse kurz zusammen zu fassen, und sie mit einigen noch hierher gehörigen allgemeinen Bemerkungen zu begleiten.

§. 309.

Auch bey einem flüchtigen Blicke auf den Lehrbegriff der ersten Periode wird man leicht gewahr, daß Zeitumstände und Zeitbedürfnisse den größten Einfluß auf die Ausbildung der christlichen Lehren hatten. Man hob diejenigen Lehren hervor, und bemühte sich, sie vor andern in das Licht zu setzen, welche durch die innern oder äußern Verhältnisse der christlichen Gemeinden eine vorzügliche Wichtigkeit erhalten hatten. Diese Stufenfolge in der Entwicklung der einzelnen Dogmen muß hier mit einigen Zügen bemerkt werden.

Den

Den Christen mußte im Anfange die Lehre, daß Jesus Christus der verheissene Messias sey, am mehrsten am Herzen liegen, weil sie hierdurch sich von den Juden unterschieden. Da die Juden mit den Christen in der Hochachtung gegen das A. T. als eine Sammlung göttlicher Schriften übereinstimmten; so war die Bemühung der Christen vornehmlich dahin gerichtet, aus dem A. T. Beweise für die Messiaswürde Jesu zu führen, und zu zeigen, daß die in demselben enthaltenen messianischen Weissagungen in Jesu erfüllt worden seyen. Es war deswegen nicht zu verwundern, daß die ersten Untersuchungen der Christen sich auf das Messiasreich und dessen herrliche Beschaffenheit hinzogen, und nach den §. 266 und 267 aus einander gesetzten Umständen ist es eben so wenig zu verwundern, daß die Vorstellungen dieses zu erwartenden Reichs sinnlich ausgemalt wurden. Daher ist der Chiliasmus fast das erste Dogma, dessen Ausbildung wir in den ältesten Denkmaalen der christlichen Kirche entdecken. Man erweiterte dieses Dogma, und gab ihm mehrere Bestimmungen aus den prophetischen Schilderungen einer zukünftigen glücklichen Periode, womit man hernach noch die Aussprüche der Apokalypse verband. Jemehr die Gnostiker dasselbe bestritten und verlachten, mit desto größerer Innigkeit hiengen die übrigen Christen ihm an.

Mit diesen chiliastischen Hoffnungen hieng das Dogma von der Auferstehung zu genau zusammen, als daß es nicht ebenfalls die besondre Aufmerksamkei der Christen hätte auf sich ziehen sollen. Wollte man

ein Reich Christi auf Erden behaupten; so mußte man nicht blos eine Wiederherstellung der Körper, sondern auch eine Wiederherstellung derselben Körper, mit eben denselben Gliedern, deren sie für ihren Aufenthalt auf Erden bedurften, annehmen. Hierbey zeigten sich allerhand Schwierigkeiten. Es entstand die Frage, wie der aufgelöste Körper wieder hergestellt und die zerstreuten Theile desselben wieder vereinigt werden könnten. Auch stand die damals herrschende Philosophie, welche den Körper als eine beschwerliche Bürde der Seele, und als etwas, wodurch diese verunreinigt werde, betrachtete, entgegen. Je reichern Stoff hierdurch die nichtchristlichen und die gnostischen Gegner zu Einwürfen fanden, desto mehr wurden die Kirchenlehrer veranlaßt Untersuchungen anzustellen, durch welche sie die Möglichkeit, die Anständigkeit und die Gewißheit der Auferstehung derselben Körper, welche die Menschen jetzt haben, darzuthun suchten.

Durch solche Untersuchungen, deren Gang von der Begierde, den Gegnern allenthalben zu widersprechen, geleitet wurde, gerieth man immer mehr in sinnliche Vorstellungen hinein. Aus Abneigung gegen die Gnostiker, welche alles in Allegorien verwandelten, wollte man bey jedem bildlichen Ausdruck der christlichen Verheissungen den buchstäblichen Sinn festhalten. Daß die daraus entspringenden sehr sinnlichen Begriffe nicht allgemein die Oberhand bekamen, daß sie zum Theile verdrängt oder doch veredelt wurden, das bewirkten die Alexandriner, besonders Origenes mit seiner Schule. Wenn gleich ihre biblischen Erklärungen öfters willkühr-

lich

lich und gezwungen waren, so reinigten doch diese Männer das Christenthum von den gröbern jüdischen Zusätzen, und verhinderten, daß es nicht in einen Inbegriff ganz sinnlicher Vorstellungen und Erwartungen ausartete. Denn obgleich in den folgenden Zeitaltern die Origenianischen Meinungen und Erklärungen nicht allgemeinen Beyfall, sondern vielmehr Widerspruch fanden; so hatten seine Bemühungen doch die Folge, daß man den Chiliasmus aufgab, und die gröbern Vorstellungen über die Auferstehung wenigstens einigermassen milderte.

§. 310.

Zu gleicher Zeit mit jenen Dogmen war die Lehre von den **Engeln und Dämonen** eine Lieblingsidee der Christen geworden. Zu der Ausbildung derselben haben die Christen wenig beygetragen. Sie war ihnen nicht eigenthümlich, sondern aus dem Judenthum herübergenommen, und sie hatte schon unter den Juden ihre Bestimmungen erhalten, die nur hier und da, wo es nöthig war, dem Christenthum angepaßt werden durften. Kein christlicher Lehrer dachte daran, der damals allgemein herrschenden Meinung von dem Daseyn und dem beständigen Einfluß höherer Geister zu widersprechen, oder auch nur sie zu mildern. Alle schmiegten sich an sie an, und selbst ein Origenes hat sie nicht nur am häufigsten angeführt, sondern auch seiner Phantasie zu mancherley neuen Vermuthungen über sie den Zügel gelassen. Dem Aberglauben und der Schwärmerey mußte der Glaube von ununterbrochenen Einwirkungen höherer Geister auf die Erde und auf die Men-

schen

schen nur allzu viele Nahrung geben, und die nachtheiligen practischen Folgen konnten, ungeachtet Origenes dagegen zu verwahren suchte, nicht ausbleiben. Inzwischen eine Kritik und Berichtigung dieser Lehre ließ sich in einem Zeitalter, wo ein so starker Hang zum Wunderbaren herrschte, und wo man so wenig geschickt und geneigt war, ausserordentliche Begebenheiten und Erscheinungen auf Naturkräfte und Naturgesetze zurückzuführen, nicht erwarten.

§. 311.

Seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts wurden dann andre Dogmen in Untersuchung gezogen, und dadurch weiter ausgebildet. Die christliche Lehre war um diese Zeit ein Gegenstand der Aufmerksamkeit für die heydnischen Gelehrten geworden. Einige traten selbst zu dem sich schnell ausbreitenden christlichen Glauben über, Andre suchten ihn zu bestreiten, und dadurch seinen weitern Fortgang zu hemmen. Dieser Wettstreit hatte die Wirkung, daß Beweise für das Christenthum, und Einwürfe gegen dasselbe sorgfältig aufgesucht wurden. Die christlichen Lehrer waren bemüht, die Beschuldigungen, welche man gegen die Christen vorbrachte, abzulehnen, die Einwürfe der Heiden gegen ihren Glauben zu entkräften, und die Vortrefflichkeit und Göttlichkeit ihrer Religion zu zeigen. Hierdurch erhielt die christliche Apolegetik in der gegenwärtigen Periode eine Ausbildung zu der die folgenden Lehrer viele Jahrhunderte hindurch wenig hinzugethan haben.

Zugleich hiermit wurde die Lehre von Gott näher entwickelt, denn der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum konnte durchaus nicht geführt werden, ohne auf den Hauptpunct ihrer Verschiedenheit, den Monotheismus und Polytheismus beständige Rücksicht zu nehmen. Die Männer, welche die Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie zum Christenthum mitbrachten, bekämpften mit den Waffen derselben die heidnische Götterlehre. Sie deckten mit Nachdruck die Ungereimtheit derselben auf, bemühten sich den Begriff der Gottheit näher zu bestimmen, und suchten Beweise für das Daseyn und die Einheit derselben auf. Sie versuchten in der That einige neue Beweise für die Einheit Gottes. Sie nahmen aus der Platonischen Philosophie die Sätze, daß Gott keinen Namen habe, und daß Gott über alles Wesen erhaben sey, und von den Menschen nur durch Bilder und unvollkommene Analogien vorgestellt werden könne Sie entlehnten von den Stoikern den Begriff der Allgegenwart Gottes, als eines Wesens, das alles erfüllt, und alle Dinge umgiebt und durchdringt, welchen Begriff jedoch Origenes berichtigte.

Mit diesen Untersuchungen über Gott und seine Eigenschaften waren andre über die Schöpfung und Vorsehung verbunden. Die Christen sahen sich genöthigt gegen die Gnostiker zu streiten, welche dem höchsten Gott die Erschaffung der Körperwelt absprachen, und gegen die heidnischen Philosophen, welche einstimmig die Ewigkeit des Weltstoffes behaupteten. Bey der Widerlegung dieser Meinungen bedienen sie sich größtentheils philosophischer Gründe. Die Idee einer ewigen Schöpfung

wird von Origenes aufgestellt, aber von Methodius bestritten.

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung verdankt ebenfalls ihre Bearbeitung dem Kampfe gegen die Gnostiker und gegen die heidnischen Philosophen. Gegen sie wurde ein unwiderstehliches Fatum und die Abhängigkeit der irdischen Dinge von dem Einfluß der Gestirne geleugnet, und, um die Einwürfe der Gegner zu entkräften, wurden Versuche gemacht, das Daseyn des Bösen in der Welt mit dem Glauben an einen vollkommen gütigen und weisen Weltschöpfer und Weltregenten zu vereinigen.

§. 312.

Gleichfalls um die Mitte des zweyten Jahrhunderts wurde die Aufmerksamkeit der Christen auf die Natur des Logos gerichtet, und Speculationen über diesen Gegenstand angestellt. So sehr man auch wünschen möchte, daß die Christen dem Hange, die Natur und den Ursprung des Logos, wie auch seine Verhältnisse zu dem Vater zu ergründen, weniger eifrig sich überlassen hätten, und mit mehrerer Behutsamkeit bey der einfachen Bibellehre stehen geblieben wären; so zeigt doch die Geschichte, daß sie durch die Zeitumstände fast unvermeidlich auf weitere Speculationen geführt wurden. Durch die Taufformel hatten sich die Christen zur Verehrung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verpflichtet, und sie forderten die Heiden auf, mit ihnen an Jesum den Sohn Gottes zu glauben. Wie war es ihnen dabey möglich, mit guter Art der Frage auszuweichen, in welchem Sinne

Je-

Jesus der Sohn Gottes sey? Wenn sie zeigen wollten, daß Jesus kein Sohn Gottes nach der Art sey, wie die Heiden sich ihre Göttersöhne dachten, oder wenn sie dem Einwurf der Heiden, daß ihre Lehre von der Einheit Gottes zwar ganz vernünftig, daß es aber desto unvernünftiger sey, dem wahren Gott einen gestorbenen Menschen an die Seite zu setzen, und einem Diener gleiche Ehre mit Gott zu erweisen 1) begegnen wollten; so konnten sie dieses ohne eine genauere Erörterung der Natur des Sohnes Gottes unmöglich bewerkstelligen. Sie mußten also, durch diese Umstände veranlaßt, eine Vorstellungsart aufsuchen, die auf der einen Seite die höhere Würde des Logos gehörig sicherte, die aber auch zugleich den Weg zeigte, um die Lehre von der Einheit Gottes mit der dem Sohne Gottes gewidmeten göttlichen Anbetung in Harmonie zu bringen. Daß die mehrsten Kirchenväter, um diesen Zweck zu erreichen, gerade die Emanationstheorie ergriffen, und sie — entweder feiner oder gröber ausgesponnen — auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater anwendeten, ist freylich nach unsern philosophischen Principien befremdend, und die Erklärungen der Natur des Logos nach der Analogie eines ausgesprochenen Wortes fallen offenbar ins spielende und lächerliche. Dennoch war es nach der damals herrschenden Denkungsart, welche Emanationen aus der Gottheit nicht für vernunftwidrig hielt, gar nicht zu verwundern, daß man darauf verfiel, solche Ideen zur Er-

1) Diesen Einwurf macht Celsus ausdrücklich Orig. c. Celsum l. VIII. §. 12.

Erläuterung eines geheimnißvollen Dogma zugebrauchen.

Die Vorstellungen von dem Sohne Gottes bildeten sich allmählig weiter aus. Von den ersten Schriftstellern wird er zwar als ein Ausfluß des Vaters, aber doch als diesem tief untergeordnet beschrieben. Er wird für eingeschränkt und für nicht ewig gehalten. Allmählich werden die Begriffe von dem Sohne erhöht, ob man gleich in dieser Periode noch nicht bis dahin fortgieng, daß man ihm völlige Gleichheit mit dem Vater beylegte. —

Bey diesem Dogma zeigte sich auch der gewöhnliche Erfolg, daß die Mühe, welche die Erklärung einer Lehre kostet, und der Widerspruch, den man dabey findet, ihr ein höheres Interesse und eine größere Wichtigkeit geben. Eben weil man die Anstrengung fühlte, welche zur Hebung der eintretenden Schwierigkeiten erfordert wurde; so war man desto eifriger, die Bestimmungen, wodurch man dieses geleistet zu haben glaubte, festzuhalten und man wachte desto sorgfältiger darüber, daß niemand davon sich entfernen sollte. In der lateinischen Kirche erhielten daher die Untersuchungen über die Natur des Logos erst durch den Streit zwischen Tertullian und Praxeas und in der morgenländischen Kirche durch die Noetianischen, Sabellianischen und Paullianistischen Streitigkeiten eine höhere Wichtigkeit.

Wie sehr Zeitumstände und zufällige Ursachen auf die Bestimmung und Ausbildung der Dogmen wirkten,

erhellt auch daraus, daß man bey den vielfachen Speculationen über die Natur des Logos, die Untersuchungen über die Natur des heiligen Geistes so sehr vernachlässigte. Ungeachtet sich Tertullian und Origenes für die Persönlichkeit des heiligen Geistes erklärten, so wurde doch kein Gewicht darauf gelegt, welche Vorstellungsart man vorziehe, weil sich keine Streitigkeit auf diesen Punct hinzog, durch welchen er Interesse erhalten haben würde. Erst in der folgenden Periode, nachdem die völlige Gleichheit des Sohnes mit dem Vater gegen die Arianer entschieden war, lernte man einsehen, wie genau damit die Frage über den heiligen Geist zusammenhänge, und fand sich dadurch gedrungen, demselben gleiche Würde beyzulegen.

Durch eben die Gründe, wodurch die Kirchenlehrer zu Untersuchungen über den Logos hingeführt worden waren, wurden sie auch veranlaßt, sich auf das Dogma von der Person Jesu Christi, und auf die Vereinigung seiner höhern und seiner menschlichen Natur einzulassen. Die Sorgfalt, zwischen den Ebioniten, die Jesum für einen bloßen Menschen hielten, und zwischen den Gnostikern, welche ihn für keinen Menschen wollten gelten lassen, die Mittelstraße zu halten, verbunden mit dem Einwurf der Heiden, es sey ungereimt, daß ein Gott den Kreuzestod gelitten habe, richteten die Aufmerksamkeit der Kirchenlehrer auf diesen Punct hin, und nöthigten sie die beiden Naturen Christi genau zu unterscheiden. Die übrigen Kirchenlehrer bleiben bey dieser Unterscheidung stehen, ohne weitere Erörterungen zu unternehmen. Nur Origenes macht einen Versuch die Art, wie beide Naturen

ren verbunden sind, zu erklären, und nimmt dabey ausser der Bibel Platonische Principien zur Hülfe.

§. 313.

Mit vieler Sorgfalt halten die Lehrer dieses Zeitalters die Lehre von der Freyheit des Willens fest. Durch die Behauptung einiger Philosophen, daß alles einer völligen Nothwendigkeit unterworfen sey, womit einige Gnostiker übereinstimmten oder doch übereinzustimmen schienen, wurden sie bewogen, diese Freyheit des Willens mit Gründen zu unterstützen, und gegen Einwürfe zu vertheidigen. An der Aufrechthaltung derselben war ihnen äusserst viel gelegen, weil sie die ganze Wichtigkeit derselben einsahen, und sich überzeugt hielten, daß mit ihr der Werth der Tugend und die Schändlichkeit des Lasters, wie auch die Denkbarkeit göttlicher Belohnungen und Strafen stehe und falle.

Diese Vorstellungen über die Freyheit des Willens, die jedoch von den Morgenländern weit deutlicher und bestimmter als von den Lateinern entwickelt worden, hatten einen beträchtlichen Einfluß auf die Gestalt, in der man die Dogmen von dem Ursprung der Sünde und von den göttlichen Gnadenwirkungen aufstellte. Ohne die Freyheit des Menschen aufzuheben, oder doch sehr einzuschränken, konnte man die Sünde nicht aus zufälligen und äussern, von der eignen Wahl des Menschen unabhängigen, Ursachen ableiten. Deswegen sind die Kirchenlehrer allezeit bemüht, die Sünden auf die freye Entschliessung und die eigne Schuld des Menschen zurückzuführen, wenn sie gleich dem sinnlichen Körper und den Verführun-

gen

gen der Dämonen einigen Einfluß dabey zugestehen. Nur bey Tertullian zeigen sich die Spuren der Meinung, daß Adam die Sünde auf seine Nachkommen fortgepflanzt habe.

Eben die Bemühung den freyen Willen des Menschen aufrecht zu erhalten, leitete die Kirchenväter, wenn sie die Art erklären wollten, wie der Mensch gebessert werde, und zu tugendhaften Gott wohlgefälligen Gesinnungen gelange. Sie lehren zwar einen göttlichen Beystand zum Guten, allein einen solchen, wodurch die Selbstthätigkeit des Menschen nicht gehemmt oder aufgehoben wird. Sie lassen deswegen die Ertheilung der Belehrungen, Kräfte und Antriebe zum Guten von Gott herrühren; allein den Entschluß jene Kräfte recht zu gebrauchen, oder zu misbrauchen, diesen Anweisungen und Antrieben zu folgen oder nicht zu folgen, lassen sie lediglich von dem Menschen selbst abhängen, und betrachten selbst den Glauben als etwas, das in der Gewalt des Menschen ist.

Hiernach bildeten sich auch die Vorstellungen über die göttliche Vorherbestimmung. Man setzte diese nicht darin, daß Gott nach freyer Willkühr Einigen seine Gnade schenke, sie ohne Rücksicht auf ihr Verhalten zur Seligkeit bestimme, und ihnen den Glauben zu geben beschlossen habe, Andern aber diese Gnade versage; sondern man setzte sie darin, daß Gott einem jeden das Schicksal anweise, das seinem von Gott vorhergesehenen Verhalten angemessen sey, und daß Gott also den guten Menschen die verdiente Belohnung, den Bösen die gerechte Strafe bestimme.

§. 314.

Die Ausbildung der Lehre von der Kirche wird seit dem Ende des zweyten Jahrhunderts sichtbar. Da die Christen von der bürgerlichen Regierung keine Begünstigung erwarten durften, so schlossen sie sich unter einander durch ein desto engeres Band zusammen. Einzelne Gemeinden fanden in ihrem Bischoffe einen Vereinigungspunct, und die Gemeinden Einer Provinz fanden ihn in den Synoden, welche in dem zweyten Jahrhundert aufkamen. Auch entfernte Gemeinden traten in freundschaftliche Verbindungen, um mit gegenseitiger Uebereinstimmung dem Eindringen fremder Lehrer desto kräftiger sich zu widersetzen. Auf diese Art bildete sich das Dogma von Einer katholischen Kirche, das wir zuerst bey Irenäus ausgedrückt finden, und nach welchem die Einstimmigkeit mit der allgemeinen Kirche für ein Kennzeichen der Rechtglaubigkeit und zugleich für ein Beweismittel der einzelnen Lehrsätze galt. Dieses Dogma zeigte bald sich in mehreren Folgen. Die Parthey der Christen, welche das A. T. verwarfen, wurde unterdrückt, indem ihrer weitern Av...eitung ein fester Damm entgegengesetzt war. Der Kanon des N. T. erhielt eine festere Form, indem alle katholische Christen in der Annahme der sogenannten ὁμολογουμενων zusammenstimmten. Zugleich wurde aber auch durch jenes Dogma der Grund zu einer Einförmigkeit der Lehre gelegt, wodurch die Freyheit zu untersuchen eingeschränkt werden mußte, und man sieht selbst den freydenkendesten Theologen seit dieser Zeit die ängstliche Besorgniß an, ja nicht gegen die kirchliche Regel [regulam fidei s. praedicationem ecclesiasticam] anzustoßen. Auch entsprang aus jenem Dogma die Geneigtheit

heit zu härtern Urtheilen über solche, die anders dachten. So bald man nur in Einer Kirche selig zu werden glaubte; so floß daraus von selbst das Verdammungsurtheil über alle Nichtchristen, und über alle von der katholischen Kirche abgesonderte christliche Partheien. Inzwischen zeigte sich doch dieser Hang zum Verdammen stärker bey den abendländischen als bey den morgenländischen Lehrern.

§. 315.

Die praktische Wirkung der Religion verlohr schon in der gegenwärtigen Periode dadurch von ihrer Reinheit und Kraft, daß man anfieng, äussere Uebungen und Gebräuche für Mittel zur Gnade Gottes und zur Seligkeit anzusehen. Der Wahn, daß durch die Taufe alle vorher begangenen Sünden ausgetilgt würden, daß man durch beschwerliche Büßungen, durch Allmosen, Fasten, den Märtyrertod, Gott versöhnen könne, daß man durch Entfernung von der Welt und durch Enthaltung vom Ehestand eine höhere Heiligkeit erlange, konnte der ächten Tugend nicht anders als hinderlich seyn. Zwar hatte man bey Empfehlung aller dieser Handlungen nicht die Absicht, die Tugend herabzusetzen, oder ihr Eintrag zu thun. Alle Lehrer dringen vielmehr einstimmig und nachdrücklich auf Reinheit des Herzens und des Lebens; allein sie beugten doch dem Nachtheil nicht genugsam vor, der aus ihren übertriebenen Lobreden auf äussere Uebungen entstehen konnte und entstehen mußte. — Die Quelle aller jener Meinungen, durch welche die praktischen Wirkungen der Religion verunreinigt wurden, lag in anthropomorphitischen Vorstellungen von Gott, die nur durch eine gereinigte Philosophie entfernt werden. So wie man

durch Betrübniß, durch Aufopferungen und Bemühungen wohl die Gunst eines Menschen gewinnt, so hoffte man durch eben diese Mittel auch die Gnade Gottes zu bestechen. — Doch in dem gegenwärtigen Zeitalter zeigten sich nur die ersten Keime solcher verderblicher Lehrsätze, die aber in den folgenden Jahrhunderten fleisig gepflegt wurden, auswuchsen und ihre giftigen Früchte trugen.

§. 316.

Einige andre Lehren wurden während dieser Periode nur beyläufig erwähnt, aber nicht absichtlich und genau auseinander gesetzt. Dahin gehört das Dogma von der Inspiration der heiligen Schriftsteller, worin man fast blos den hochgespannten Ideen der Juden folgte, und das, was diese vom A. T. behaupteten, auch auf das N. T. übertrug. Dahin gehört die Lehre von den Sacramenten, deren Werth und Kraft man in allgemeinen rednerischen Schilderungen erhob, allein ihre Natur nur gelegentlich berührte. Dahin gehört endlich die Lehre von den Absichten des Todes Jesu, wobey man zwar den Tod Jesu einstimmig als höchst wohlthätig pries, wobey aber doch nur einige Lehrer nähere Bestimmungen zu geben versuchten.

Andre Lehren waren bloße Privatmeinungen einzelner Männer, die nie allgemeinen Beyfall und allgemeine Gültigkeit erlangt haben. An solchen besondern Meinungen war besonders Origenes erfindungsreich, der so gern Lücken durch dreiste Hypothesen ausfüllte, und so manche philosophische Idee in das Christenthum hinüberzutragen und diesem anzupassen suchte. Unter seine Pri-

vat-

vatmeinungen müssen die Lehren von der Präexistenz der Seelen, von der Verstoßung derselben in irdische Körper, von einer ewigen und doch erschaffenen Weltenreihe, von der blos bessernden Absicht der göttlichen Strafen, und einer dereinst zu erwartenden Wiederherstellung der Verdammten u. a. vorzüglich bemerkt werden, da sie alle unter sich in einem genauen Zusammenhange stunden, und aus der Absicht, das Christenthum vernunftmäßig darzustellen, herflossen.

Ueberhaupt lassen sich die christlichen Lehrer seit dem zweyten Jahrhundert unter drey Hauptclassen bringen, deren jede ihren eigenthümlichen Character zeigt. Die erste Classe nehmen die Asiaten ein, wozu Justin, Tatian und Theophilus gehören. Auch Irenäus ist dahin zu rechnen, der sich jedoch von den andern dadurch unterscheidet, daß er das Christenthum vornehmlich auf Tradition zu gründen sucht. Bey den Lehrern dieser Parthei sind der Speculationen nur noch wenige, die Auslegung der Bibel ist zwar oft allegorisch und willkührlich, allein die Allegorien werden noch nicht als ein künstliches Mittel gebraucht, um die Bibel mit einem geformten Lehrbegriff in Uebereinstimmung zu setzen. Die christlichen Lehren erscheinen noch als abgesonderte Bruchstücke. Arnobius und Lactantius, ungeachtet sie Afrikaner waren, und einem spätern Zeitalter angehören, müssen doch nach dem Geiste ihrer Schriften in eben diese Classe gebracht werden.

Einen ganz andern Character trägt die Alexandrinische Schule. Sie erbaut zwar kein vollständiges dogmatisches System, arbeitet aber zu einem solchen Bau thätig

vor. Sie geht von philosophischen Principien aus, und sucht diese mit der Bibel durch eine allegorische Deutungsart in Harmonie zu bringen. Sie zeichnet sich durch freymüthiges Forschen aus, und will die Religion möglichst entsinnlichen, und von allem dem befreyen, was einer gebildeten Vernunft anstößig seyn könnte, neigt sich aber dabey zum Mysticismus hin.

Die afrikanischen Lehrer haben nach den Denkmaalen, die uns in den Schriften des Tertullian und Cyprian aufbehalten sind, wieder vieles eigenthümliche. Sie legen die kirchliche Auctorität zum Grunde, und wollen die gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungen durchaus nicht durch allegorische Deutungen verdrängt oder gemildert wissen. Ihre Theologie steht unter dem Einfluß einer rohen Phantasie. Daher haben sie so viele Vorliebe für anthropomorphitische Vorstellungen von Gott. Daher legen sie auf äussere Uebungen und Gebräuche einen so hohen Werth. Daher fassen sie überhaupt unter mehreren Vorstellungsarten so gern die grobsinnlichste auf. Philosophische Verfeinerung der Dogmen darf man bey ihnen nicht suchen.

§. 317.

Im Ganzen genommen hat die Dogmatik, wie der Ueberblick der Geschichte leicht zeigen kann, beträchtliche Erweiterungen während der gegenwärtigen Periode erhalten. Manche ihrer Theile wurden durch fleißige Bearbeitung ausgebildet, und ein Vorrath von Erklärungen und Beweisen zusammengebracht. Bey andern Lehren wurde wenigstens eine weitere Bearbeitung vorbereitet

und die Keime ausgestreut, die man in den folgenden Jahrhunderten weiter entwickelte. Man muß hierin dem Fleiße und der Thätigkeit der Kirchenlehrer Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und man kann auch einigen unter ihnen, besonders den Alexandrinern, das Lob des Scharfsinnes und der Empfänglichkeit für das, was eigentlich Zweck der Religion seyn soll, nicht versagen. An Origenes insbesondre stellt sich uns ein rastloser Forscher dar, welcher die Lücken in den theologischen Lehrsätzen seiner Zeit entdeckte, und sie — wenn gleich häufig durch gesuchte Hypothesen — auszufüllen suchte, der die Lehrer aufforderte, daß sie den Inbegriff der festgesetzten Kirchenlehre zwar nicht antasten, aber daß sie auch nicht träge in dem engen Kreise derselben stehen bleiben sollten, der alle Hülfsmittel, die in seiner Gewalt waren, zur Vertheidigung und Aufklärung der Religion aufbot 1).

1) Die allegorische Erklärungsart des Origenes ist schon so oft getadelt worden, daß ich darüber nichts zu sagen nöthig habe. Man sollte aber auch die gute Absicht, die ihn dabey leitete, nicht übersehen. Er war auf der einen Seite überzeugt, daß die heilige Schrift durchaus von Gott inspirirt sey. Auf der andern Seite glaubte er in ihr, besonders im A. T. vieles zu finden, was dem Wortverstande nach nicht Gottes würdig, nicht zur gemeinnützigen Belehrung geschickt, und der Moralität beförderlich wäre. Was blieb ihm hier für ein Ausweg, als mit Verlassung des Wortverstandes einen allegorischen Sinn aufzusuchen? In der Hauptsache war also die Erklärungsart des Origenes der in unsrer Zeit empfohlenen moralischen Auslegung sehr ähnlich.

Die Mängel der damaligen Theologie fallen eben so leicht in die Augen. Da man bey ihrer Ausbildung entweder allein oder größtentheils durch Zeitumstände sich leiten ließ, so wurde sie einseitig bearbeitet, und ihre Gestalt war zum Theile nur für die Bedürfnisse des Augenblicks berechnet. Die Unvollkommenheiten der Hülfsmittel, deren man sich bediente, einer Philosophie, die mehr die Phantasie unterhalten, als den Verstand befriedigen konnte, und einer Bibelerklärung, die aus Ermangelung fester Regeln sehr willkührlich war, mußten sich nothwendig in die durch diese Hülfsmittel gebildeten Dogmen hinüberziehen.

§. 318.

Man hat häufig die Kirchenväter über ihre Speculationen bitter getadelt, und ihnen die Schuld beygemessen, das Christenthum durch sie von seiner ursprünglichen Beschaffenheit entfernt, und in ein Gewebe von spitzfindigen Fragen und Bestimmungen verwandelt zu haben. Sie hätten sich, sagt man, an die einfache Lehre Jesu und seiner Apostel halten, diese unverändert fortpflanzen, und allen kühnen Versuchen, das bestimmen zu wollen, was die Stifter ihres Glaubens unbestimmt gelassen hatten, gänzlich entsagen sollen. Wie viel würde die christliche Lehre gewonnen haben, wenn sie von allen den Veränderungen und Verfälschungen, welche die Speculationssucht der Lehrer in sie gebracht hat, verschont geblieben wäre! Solche Urtheile sind häufig gefällt worden, und werden noch jetzt gefällt, ohne zu bedenken, ob sie gegründet und billig sind.

Keinem denkenden Manne kann man zumuthen, eine Glaubenslehre so anzunehmen, daß er auf alle Versuche, den Inhalt derselben mit seinen übrigen Kenntnissen zu vergleichen, und wo möglich zu vereinigen, aus einzelnen Sätzen dieser Lehre weitere Folgerungen herzuleiten, oder die Art, wie diese Sätze gedacht werden können, zu untersuchen, Verzicht thue — und eben damit allem eignen Denken und Forschen über die Religion entsäge. Warum will man also den Kirchenlehrern einen Vorwurf daraus machen, daß sie sich des Rechts des eignen Forschens, so gut als sie konnten, bedienten? Hätten die Kirchenlehrer wirklich das gethan, was man von ihnen verlangt, hätten sie sich damit begnügt, den Inhalt der Lehre Jesu zu wiederholen, ohne eigne Untersuchungen darüber anzustellen, so würde das Christenthum noch weit eher, als es geschehen ist, in einen gedankenlosen Glauben an bloße Formeln herabgesunken, und alsdann zwar nicht durch Speculationen, aber durch die überhandnehmende Unwissenheit und den einreissenden Aberglauben ausgeartet seyn. Speculationen üben den Verstand, und wie das Wasser ohne Bewegung in Fäulniß übergeht, so muß auch die Religionslehre bald verderben, wenn man über sie zu forschen aufhört. Speculationen führen auch entweder auf neue Ansichten, oder bahnen, wenn sie mislingen, neuen vielleicht glücklichern Versuchen den Weg, oder lehren doch wenigstens endlich die Schranken der menschlichen Erkenntnisse genauer und sichrer bestimmen. — Häufig haben sie einerley Erfolg mit alchemistischen Versuchen gehabt, bey denen am Ende nicht das Gold, das man suchte, aber doch manche nützliche Composition, die man nicht suchte, gefunden wurde.

Doch

Doch vielleicht tadelt man die Kirchenlehrer nicht sowohl darüber, daß sie theologische Untersuchungen anstellten, als darüber, daß sie entweder auf solche Gegenstände verfielen, wobey durch alle Speculationen nichts gewonnen werden konnte, oder daß ihre Speculationen selbst falsch und zum Theile ungereimt waren. Beides möchte ich, wenigstens bey vielen Puncten, nicht ableugnen, allein es wäre unbillig, die alten Lehrer deswegen zu verurtheilen. Daß sie falsch speculirten, schliessen wir aus unsern jetzigen philosophischen und exegetischen Grundsätzen, die aber jenen Männern ganz fremd waren, und deren Uebertretung also ihnen nicht zur Last gelegt werden kann. Wer weis, wenn wir über ältere Lehrer geringschätzig urtheilen, ob uns nicht dereinst mit gleichem Maaße gemessen werden kann, und ob nicht künftige Jahrhunderte auf unsre gegenwärtige wissenschaftliche Cultur, auf die unser Zeitalter stolz ist, mit mitleidigem Achselzucken herabsehen werden. — Daß die alten Lehrer öfters bey ihren Untersuchungen auf unfruchtbare Gegenstände geriethen, ist gewiß, allein es ist eben so gewiß, daß uns davon erst die Erfahrung so vieler mislungenen Versuche belehrt hat — eine Erfahrung, die man damals, als die ersten Versuche gemacht wurden, noch gar nicht haben konnte. Endlich läßt sich aus der Geschichte zeigen, und es ist in dieser Geschicht gezeigt worden, daß die Lehrer nicht nach Willkühr die Gegenstände ihrer Untersuchungen auswählten, sondern dabey durch Zeitumstände und Zeitbedürfnisse geleitet wurden.

Nur alsdann würden theologische Speculationen gerechten Tadel verdienen, wenn auf sie ein übermässig ho-

hes

hes Gewicht gelegt, und das Praktische der Religion über sie versäumt wird, wenn man sie in den Volksunterricht einmischt, und endlich, wenn man sie Andern gewaltsam aufdringen will. Alle diese Fehler werden in der gegenwärtigen Periode nur wenig sichtbar. Noch war es nicht allgemeine Stimmung, Rechtglaubigkeit höher zu schätzen, als christliche Rechtschaffenheit. Noch wurde ein weiser Unterschied zwischen der einfachen Lehre, welche in den Volksunterricht gehörte, und den gelehrten Untersuchungen gemacht. Noch ließ man den Christen und ihren Lehrern in vielen Stücken vollkommne Freyheit, welche Vorstellungsart sie vorziehen wollten, und nur in einigen Puncten machte man ihnen die Uebereinstimmung mit der festgesetzten Glaubensregel zur Pflicht. — Eben hierdurch unterscheidet sich die gegenwärtige Periode von der nächstfolgenden, wo ein Glaubenszwanz durch Concilien und Kaiser eingeführt, Speculationen zum Range von Glaubensartikeln erhoben, und in den Volksunterricht eingemischt wurden, und wo man über ihrer Untersuchung und Vertheidigung alles andre zurücksetzte.

Ende des zweyten Bandes.

Verbesserungen zum ersten Bande der zweyten Auflage.

Seite 46 Zeile 8 von unten: das lies daß. S. 48 Z. 1 v. oben: der Tadel l. den Tadel. S. 56 Z. 11 v. u. hervorbringen l. vorbringen. S. 77 Note 8 miscellaneorum l. *miscellanearum*. S. 78 N. 17 1627 l. 1727. S. 85 N. 50 Lebensbeschreibungen l. Lebensbeschreibungen der Kirchenlehrer. S. 87 Z. 7 v. o. Altherthume l. Alterthume. S. 88 Z. 10 v. o. Antitrinitaniern l. Antitrinitariern. S. 107 Z. 13 v. u. gegenwärtigen l. vorigen. S. 188 N. 2 ad Theoph. l. *ad Autol.* S. 287 N. 1 Z. 5 v. o. gründen l. gründen soll. S. 301 Z. 18 v. o. neuteſtamentaliſchen l. neuteſtamentlichen. S. 304 N. 6 Z. 2 v. o. Hypothesen l. Hypotyposen. S. 410 Z. 19 v. o. eines l. einen. S. 418 Z. 16 v. o. der Vater dem Sohne l. der Sohn dem Vater. S. 428 Z. 18 v. o. Thologie l. Theologie. S. 482 Z. 3 v. o. daß er l. 3. daß er.